واعلم ان العلامة الاستاذ على الاطلاق والمشهور فى الافاق فى بطون الاوراق من اكابر الاعيان وفائق الاقران مسعود بن عمر بن عبد الله سعد الدين المنسوب بتفتازان (هو بلد من بلاد خراسان) ولد فى صفر سنة ٧٢٢ اثنتين وعشرين وسبع مائة اسمه مسعود ولقبه سعد الدين والبعض يغلب اسمه باسم ابيه كان عالما بالنحو والصرف والمعانى والبيان والمعقول والمنقول والفروع والاصول اخذ العلم عن القطب والعضد وتقدم فى الفنون واشتهر بذلك وطار صيته (وله آثار حسنة اشتهرت فى اقطار الارض وتصانيف جليلة اتت بالطول والعرض يتداولها الناس ويستعملونها فى الدرس منها شرح العضد وشرحا التلخيص مطول ومختصر وشرح القسم الثالث من المفتاح والتلويح على التنقيح فى اصول الفقه الحنفى وشرح العقايد والمقاصد فى الكلام وشرحه وشرح الشمسية فى المنطق وشرح تصريف العزى فى الصرف والارشاد فى النحو وحاشية الكشاف لم تتم وغير ذلك

وفرغ من تصنيف شرح الزنجانى حين بلغ عمره ست عشرة سنة فى شعبان سنة ٧٣٨ ومن شرح التلخيص المطول فى صفر سنة ٧٤٨ بهراة ومن اختصار سنة ٧٥٦ بغجدوان ومن حاشية شرح مختصر الاصول ومن رسالة الارشاد سنة ٧٧٥ بخوارزم ومن مقاصد الكلام وشرحه فى ذى القعدة بسمرقند ومن تهذيب المنطق والكلام فى رجب سنة ٧٨٩ ومن شرح المفتاح فى شوال من السنة المذكورة كلها بسمرقند وشرع فى تاليف الفتاوى الحنفية يوم الاحد التاسع من ذى القعدة سنة ٧٦٩ وفى تاليف المفتاح سنة ٧٧٩ وفى شرح تلخيص الجامع الكبير سنة ٧٨٩ كلها بسرخس وفى شرح الكشاف فى الثامن من الربيع الآخر سنة ٧٨٩

وكان العلامة التفتازانى صدر مجالس تيمور الاعرج ومن معاصره على بن محمد بن على المعروف بالسيد الشريف الجرجانى رحمه الله وكان تيمورلنك (اقصاق) يرجح السيد الشريف وكان يقول فرضنا انهما سيان فى الاصل والعرفان فللسيد شرف النسب وجرى بينهما مباحثة فى اجتماع الاستعارة التبعية والتمثيلية فى كلام الكشاف فى قوله تعالى اولئك على هدى من ربهم وكان الحكم بينهما نعمان الخوارزمى المعتزلى فرجح السيد فاشتهر عند الخواص

والعوام غلبة السيد بالافحام فاغتم بذلك التفتازانى فلم يبق بعد هذه الواقعة الا
قليلا ومات فى السنة التى مات فيها وكانت الحادثة سنة احدى وتسعين وكان من كبار
الشافعية ومع ذلك كان له آثار جليلة فى اصول الحنفية ولذا يحسبونه الناس من الحنفية اغترارا
بتصانيفه فى الفقه الحنفى وكان معاصرة السيد الشريف فى مبادى التاليف و اثناء التصنيف
يستفيد من تدقيقاته وتحقيقاته واعترف برفعة شأنه وجلالة قدره وعلو مقامه الا انه
لما وقع بينهما المشاجرة والمنافرة بسبب ما سبق فى مجلس تيمور من المباحثة والمناظرة
والمكابرة لم يبق الوفاق والتزم بتزييف كل ما قال فلزم الفراق
وتوفى فى يوم الاثنين الثانى والعشرين من المحرم سنة ٧٩٢ اثنتين وتسعين وسبع
مائة بسمرقند ونقل الى سرخس ودفن فيه يوم الاربعاء التاسع من الجمادى الاولى وقال
السيد الجرجانى فى تاريخ وفاته

بيت

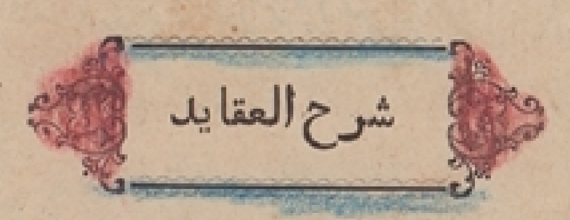
عقل را پرسيدم از تاريخ سال رحلتش * گفت تاريخش كه طيب الله ثراه *

والله الموفق واليه المآب

(هذه زبدة ما فى تراجمه)
(بالقلم العباسى)

وَمَنْ اَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ اَسْلَمَ وَجْهَهُ لله

وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ اِبْرَاهِمَ حَنِيفًا



مع حاشية المولوى احمد الجندى

ولما كان هذا الشرح للعقايد النسفى للعلامة التفتازانى متداولا فيما بين الاساتيذ بالتعليم والتدريس ومستعملا فيما بين التلاميذ بالتعلم فى المدارس اهتم فى نشره بالطبع من تجار قزان محمدجان بن منهاج الدين الكريمى الصراطاغى مزينا حواشيه على الترتيب بحاشية المولوى احمد الجندى استخداما فى امر الدين المبين للطالبين الراغبين فى مطبعة چيركوف بمدينة قزان بتصحيح احقر عباد الله البارى عباس بن اشرف الصباجاى وذلك لعشر خلون من شهر رمضان سنة ١٣٠٥ الف وثلثمائة وخمس بالهجرية المطهرة

برخصة ناظر المعارف الروسية الكائن فى بتربورغ
٢٥ فبرال سنة ١٨٨٨ بالميلادية المسيحية



شرح عقايد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتوحد بجلال ذاته و كمال صفاته المتقدس فی نعوت الجبروت عن شوایب النقص وسماته والصلوة علی نبیه محمد المؤید بساطع حججه وواضح بیناته وعلی آله واصحابه هداة طریق الحق وحماته * وبعد * فان مبنی علم الشرایع والاحکام واساس قواعد عقائد الاسلام هو علم التوحید والصفات الموسوم بالکلام المنجی عن غیاهب الشکوك وظلمات الاوهام وان المختصر المسمی بالعقاید للامام الهمام قدوة علماء الاسلام نجم الملة والدین عمر النسفی اعلی الله تعالی درجته فی دار السلام یشتمل من هذا الفن علی غرر الفرائد ودرر الفوائد فی ضمن فصول هی للدین قواعد واصول واثناء نصوص هی للیقین جواهر وفصوص مع غایة

مولوی احمد الجندی

(قوله الحمد لله اردف التسمیة بالتحمید لان الفعل لا یتم ولا یعتد به شرعا مالم یبدأ بهما لما ورد فی الحدیث کل امر ذی بال لم یبدأ ببسم الله فهو ابتر وکل امر ذی بال لم یبدأ بالحمد لله فهو اجزم ومعنی بدأ الشیء بالشیء او ابتدائه به جعل مابدأ به سابقا علی غیره فی کونه متعلقا للامر الذی اعتبر الابتداء له کما فی بداء القراءة باسم الله تعالی فان اوّل مایتعلق به القراءة هو اسم الله تعالی او جعل سابقا علی الامر الذی اعتبر الابتداء ابتداء له کما فی ارکب وارتحل باسم الله فان اسم الله سابق علی الرکوب والارتحال (ولهذا توهم التعارض بین ظاهری الحدیثین اذ العمل باحدهما یفوت العمل بالآخر (واجیب عنه بوجوه احسنها

من

حمل الابتداء على الابتداء العرفي الممتد من حين الاخذ في التصنيف مثلا الى الشروع في البحث (واجاب) الفاضل المحشي بحمل البا على الملابسة بان الملابسة يعم وقوع الابتداء بالشيء على وجه الجزئية وبذكره قبل الابتداء بلا فصل فيجوز ان يجعل احدهما جزا ويذكر الآخر قبل بدون الفصلة فيكون آن ﴿ ٥ ﴾ الابتداء آن التلبس بهما تم كلامه وربوجوده (الاول ان

من التنقيح والتهذيب ونهاية من حسن التنظيم والترتيب فحاولت ان اشرحه شرحا يفصل مجملاته ويبين معضلاته وينشر مطوياته ويظهر مكنوناته مع توجيه للكلام في تنقيح وتنبيه على المرام في توضيح وتحقيق للمسائل غب تقرير وتدقيق للدلائل اثر تحرير وتفسير للمقاصد بعد تمهيد وتكثير للفوائد مع تجريد طاويا كشح المقال عن الاطالة والاملال ومتجافيا عن طرفي الاقتصاد والاطناب والاخلال والله الهادي الى سبيل الرشاد والمسؤل عنه لنيل العصمة والسداد وهو حسبي ونعم الوكيل * اعلم ان الاحكام الشرعية منها ما تتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية وعملية ومنها ما تتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرايع والاحكام لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها وبالثانية علم التوحيد والصفات لما ان ذلك اشهر مباحثه واشرف مقاصده وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين لصفاء عقايدهم ببركة صحبة النبي عليه السلام وقرب العهد بزمانه ولقلة الوقايع والاختلافات وتمكنهم من المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين العلمين وترتيبهما ابوابا وفصولا وتقرير مقاصدهما فروعا واصولا الى ان حدثت الفتن بين المسلمين وغلب البغي على ائمة الدين وظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء وكثرت

باء الملابسة يستدعي صدور الفعل عن فاعل الفعل الذي هي في حيزه وتعلقه بمفعوله حال تلبسه بمجرورها ومن البين المكشوف ان ذلك يأبى وقوع الابتداء بالمجرور على وجه الجزئية (والثاني ان كل واحد من التسمية والتحميد امر زماني فالتلبس باحدهما قبل التلبس بالآخر زمانا فلا يتصور ان يكون آن الابتداء آن التلبس بهما من غير ان يجعل الابتداء امرا عرفيا فحينئذ فالجواب هذا الا ذلك على ان التلبس على وجه الجزئية يفوت ما هو المقصود من حمل البا على الملابسة اعني التلبس باسم الله في تمام التصنيف (والثالث ان الابتداء على وجه الجزئيا لا يتصور في اكثر الصور كالذبح والاكل ولا يبعد كل البعد ان يجاب عنه بحمل الابتداء على الحقيقي بناء على ان الابتداء باسم الذات المنبيء عن الصفات الكمالية محقق الابتداء بالتحميد ايضا حقيقة اذ هو في التحقيق اظهار الصفات الكمالية ولا شك ان التغاير الاعتباري كاف في ورود حديثي الابتداء والعمل بهما (ومما ينبغي ان يعلم انه لابد ان يخصص الكلية المستفادة من الحديث لئلا يتسلسل فليتأمل (قوله بجلال ذاته) اي عظمته تعالى يقال جل فلان اذا عظم قدره ولعل

محمد ــــ ما حدث من البدع في الاعتقاد في زمن من الصحابة رضوان الله عليهم

التفسير بالتنزه عن سمات النقصان وبالصفات السابية بناء على انه فى غاية العظمة (ومعنى التوحد المتفرد والامتياز وعدم شركة الغير له فى صفة الجلال وقد يقال التفرد بالجلال المضاف الى ذاته تعالى ليس بكمال اذ كل شخص يتفرد بصفته المختصة به ولا يتجاوز غيره لامتناع قيام الصفة الواحدة بالمحلين وقد يجاب عنه بان الاضافة لقصد (٩) التعظيم دون التخصيص كما يقتضيه المقام والقول بان قوله بجلال ذاته على نهج حصول صورة الشيء ليس على ما ينبغى كما لا يخفى قوله وكمال صفاته الظاهر انه اراد بالصفات الصفات الثبوتية كالعلم والقدرة وبكمالها دوامها وثباتها وعدم تناهيها ومن البين المكشوف ان صفات غيره تعالى خالية عن تلك الكمال فيكون متفردا بذلك الكمال كما انه متفرد بنفس الصفات قوله المتقدس فى نعوت الجبروت التقدس التنزه والجبروت مبالغة فى الجبر وهو القهر كما ان الملكوت مبالغة فى الملك هذا ان حمل على المعنى المصدرى والا فمحمول على الصفات الفعلية على ما يستدعيه حمل الصفات على الثبوتية والجلال على السابية ونعوت الجبروت هى الخلق والايجاد والترزيق وغير ذلك من الصفات الفعلية ويحتمل ان يكون من قبيل اضافة صفات الذات الى وصفها لكمالها فى تلك الصفة فكانها نفس الجبروت فاضيف مالها اليها قصد اللمبالغة ويحتمل ان يكون بيانية وفيه مبالغة ايضا كما لا يخفى قوله عن شوائب النقص اه الشوب الخلط والسمة العلامة قوله والصلوة لما كان لنبينا عليه السلام بهداية لنا الى سواء الصراط منن لا يمكن احصائها كما ان لله تعالى نعماء لا يتصورا

مهـــ تسمية الفن بالكلام وجوه

الفتاوى والواقعات والرجوع الى العلماء فى المهمات فاشتغلوا بالنظر والاستدلالات والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد والاصول وترتيب الابواب والفصول وتكثير المسائل بادلتها وايراد الشبه باجوبتها وتعيين الاوضاع والاصطلاحات وتبيين المذاهب والاختلافات وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه ومعرفة احوال الادلة اجمالا فى افادتها الاحكام باصول الفقه ومعرفة العقائد عن ادلتها بالكلام لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام فى كذا وكذا ولان مسئلة الكلام كانت اشهر مباحثه واكثرها نزاعا وجدالا حتى ان بعض المتغلبة قتل كثيرا من اهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن ولانه يورث قدرة على الكلام فى تحقيق الشرعيات والزام الخصوم كالمنطق للفلسفة ولانه اول ما يجب من العلوم التى انما تعلم وتتعلم بالكلام فاطلق عليه هذا الاسم لذلك ثم خص به ولم يطلق على غيره تميزا ولانه انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب ولانه اكثر العلوم خلافا ونزاعا فيشتد افتقاره الى الكلام مع المخالفين والرد عليهم ولانه لقوة ادلته صار كانه هو الكلام دون ما عداه من العلوم كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام ولانه لابتنائه على الادلة القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية اشد العلوم تأثيرا فى القلب وتغلغلا فيه فسمى بالكلام المشتق

استقصاها قرن التصلية عليه بالتحميد له تعالى امتثالا لامره وقضاء لبعض حقوقه (قوله)
المؤيد بساطع حججه الساطع الجلى يقال سطع الصبح اذا ارتفع اراد بالاول آيات القرآن و بالثانى
ماعداها من بواقى المعجزات او بالعكس ويحتمل عطف التفسير والمراد بالحجج ادلة النبوة دون
الالوهية فالمناسب ح كون ﴿ ٧ ﴾ الضمير للنبى صلى الله عليه وسلم فما ذكره الفاضل المحشى

من الكلم وهو الجرح وهذا هو كلام القدماء ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية خصوصا المعتزلة لانهم اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين فى باب العقائد وذلك ان رئيسهم واصل بن عطا اعتزل عن مجلس حسن البصرى رحمه الله يقرر ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين فقال الحسن قد اعتزل عنا فسموا المعتزلة وهم سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصى على الله و نفى الصفات القديمة عنه تعالى ثم انهم توغلوا فى علم الكلام وتشبثوا باذيال الفلاسفة فى كثير من الاصول وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى ان قال الشيخ ابو الحسن الاشعرى لاستاذه ابى على الجبائى ما تقول فى ثلثة اخوة مات احدهم مطيعا والاخر عاصيا والثالث صغيرا فقال ان الاول يثاب بالجنة والثانى يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب قال الاشعرى فان قال الثالث يارب لم امتنى صغيرا وما ابقيتنى الى ان اكبر فاؤمن بك واطيعك فادخل الجنة فقال يقول الرب انى كنت اعلم منك انك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا قال الاشعرى فان قال الثانى يارب لم لم تمتنى صغيرا لئلا اعصى بك فلا ادخل النار ماذا يقول الرب فبهت الجبائى وترك الاشعرى مذهبه واشتغل هو ومن تبعه بابطال رأى المعتزلة واثبات

والاولى كون الضمير لله تعالى ليفيد ان آية نبينا صلى الله عليه وسلم اعظم من آيات سائر الانبياء ثم كلامه ليس على ما ينبغى وايضا ان مجرد كون الضمير له تعالى لا يفيد ما ادعاه وان كان الامر كذلك فى نفس الامر اذ آيات سائر الانبياء عليهم الصلوة والسلام ايضا حجج الله تعالى وليست من عند انفسهم قوله وعلى آله واصحابه وهما يستعملان استعمال المترادفين وقد يخص الال باهل البيت ولما كان آلال والاصحاب رضوان الله عليهم اجمعين مشاركين له عليه السلام فى هدايتنا بابلاغ شريعته وحفظها اردفهم اياه واتبعهم به فى التصلية واليه اشار بقوله هذا طريق الحق قوله هداة طريق الاضافة يحتمل وجوها واعلم ان الشارح ضمن خطبة كتابه الاشارة الى مقاصد الفن

مصـــ اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف لاهل السنة المعتزلة

على الوجه الذى ورد عليه فيه من مباحث الذات والصفات والنبوة والامامة رعاية لبراعة الا
ستهلال وقد يناقش فيه بان الامور المذكورة مطردة فى اوائل جميع الكتب من كل فن من
العلوم الاسلامية فكيف يتحقق الاشارة بمجرد ذكرها من غير مزيد اختصاص به قوله وبعد فان
مبنى هذه الفاء اما على توهم اما اجراء للموهوم مجرى المحقق والواو لعطف القصة على

القصة والعامل في الظرف مافهم من السياق اعنى اقول او على تقدير امافى نظم الكلام والفاء
قرينة لوجودها والواو مزيدة بعد الحذف تعويضا وتزيينا (قوله مبنى علم الشرايع والاحكام
اذ لولا ثبوت الصانع وصفاته لم يتصور الشرع والشريعة ولا الاحكام والشرع والشريعة ماشرع
الله تعالى لعباده اى اظهره وبين وحاصله الطريقة المعهودة ﴿ ٨ ﴾ الثابتة من النبى صلى الله عليه
وسلم وهى تعم الاصل والفرع والاحكام شايع فى الفروع (قوله واساس قواعد عقايد الاسلام القواعد جمع قاعدة وهى الاساس والعقايد المسائل التى تقصد بها نفس الاعتقاد دون العمل والاسلام هو الدين المنسوب الى نبينا عليه الصلوة والسلام وهو الوضع الالهى السائق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى ما هو الخير بالذات والمراد بالقواعد اما الكتاب والسنة لان العقايد مالم يستنبط منهما لم يعتد بها وهما يتوقفان على المسائل الكلامية اذ لولا ثبوت الصانع وصفاته لم يتصور الكتاب والسنة فالمسائل الكلامية من حيث الاعتقاد موقوفة عليهما وهما عليها من حيث الذات ولاشك ان الموقوف عليه من حيث الذات اشد واقوى من الموقوف
عليه من جهة الوصف ولذا جعل علم الكلام رئيس الشرع والشريعة دون العكس وقد يحمل
القواعد على المعنى المصطلح اعنى المسائل الكلية التى يصلح لكبروية الشكل الاول ويراد بها
المسائل الاصولية اذا استنباط العقايد من الكتاب والسنة ليعتد بها موقوف على المسائل الا
صولية كما يتوقف استنباط المسائل الفرعية العملية منهما عليها والمسائل الاصولية متوقفة على

مـــــ فيما الطعن الفلسفة الكلام

ماورد به السنة ومضى عليه الجماعة فسموا اهل السنه والجماعة
* ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية وخاض فيها الاسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة لتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من ابطالها وهلم جرا الى ان ادرجوا فيه معظم الطبيعيات والالهيات وخاضوا فى الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات وهذا هو كلام المتأخرين وبالجملة هو اشرف العلوم لكونه اساس الاحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الاسلامية وغايته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية وبراهينه الحجج القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية ومانقل عن بعض السلف من الطعن فيه والمنع عنه فانما هو للمتعصب فى الدين والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد الى افساد عقايد المسلمين والخايض فيما لا يفتقر اليه من غوامض المتفلسفين والا فكيف يتصور المنع عما هو اصل الواجبات واساس المشروعات
* ثم لما كان مبنى الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله ثم منها الى سائر السمعيات ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود مانشاهده من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بهما ليتوسل بذلك الى معرفة ماهو المقصود الاهم فقال (قال اهل الحق) وهو الحكم المطابق للواقع يطلق على الاقوال والعقايد

علم الكلام لمرآنفا وفيه تردد والظه عدم التوقف وقد يراد بالقواعد المسائل الكلية وبالعقايد الفروع الجزئية المندرجة تحت الكلية وبالاساس الكتاب والسنة ويعطف قوله واساس آه على علم الشرايع وفيه بعد كما لا يخفى قال الفاضل المحشي ويمكن ان يقال اساس العقايد ادلتها التفصيلية وهي تتوقف على هذ العلم بناء على ان مباحث النظر والدليل جزء (٩) منه على ما هو المختار تم كلامه ولا خفاء في ان هذا الا

والاديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك ويقابله الباطل (واما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة ويقابله الكذب (وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم فمعنى صدق الحكم مطابقته الواقع ومعنى حقيته مطابقة الوقع اياه (حقايق الاشياء ثابتة) حقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء هو هو كالحيوان الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض وقد يقال ان ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية والشيء عندنا هو الموجود والثبوت والتحقق والوجود والكون الفاظ مترادفة معناها بديهي التصور (فان قيل فالحكم بثبوت حقايق الاشياء يكون لغوا بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة (قلنا المراد به ان ما نعتقده حقايق الاشياء ونسميه بالاسماء من الانسان والفرس والسماء والارض امور موجودة في نفس الامر كما يقال واجب الوجود موجود وهذا الكلام مفيد ربما يحتاج الى البيان وليس مثل قولك الثابت ثابت ولا مثل قوله انا ابو النجم وشعري شعري على ما لا يخفى (وتحقيق ذلك ان الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه بالشيء مفيدا بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالانسان اذا اخذ من حيث انه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيدا واذا اخذ من حيث انه حيوان

يفيد مدح كلام القدماء اذ ليس مباحث النظر جزءا من كلامهم والكلام في مدح الكلام مطلقا بل الانسب ان يكون في مدح كلامهم اذا لمدح منهم وايضا ان المبين في هذا الجزء ما يعرض المبادي دون المبادي انفسها واعلى العلوم ما يبين فيه انفسها دون ما يعرضها والا لزم كون المنطق اعلى من العلم الالهي ولم يقل به احد وبه صرح قدس سره في بعض تصانيفه بل نقول هذا في الحقيقة جعل ادنى العلوم الفلسفية اعلى العلوم الاسلامية ورئيسها اذ مباحث النظر نفس المنطق غير انهم جعلوا المنطق جزء علم الكلام لئلا يحتاج اشرف العلوم الاسلامية الى الخارج عنه ومن البين ان مجرد جعله جزءا منه لا يخرجه عن هذه الحيثية وايضا يلزم منه كون علم الاصول ايضا رئيس العلوم اذ مباحث النظر

حقايق الاشياء

جزء منه عند الشيخ ابن الحاجب بل يكون اضعف العلوم اشرفها اذ استنباط بعض المسائل الكلامية موقوف على العلوم العربية فليتامل قوله المنجي عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام من قبيل لجين الماء الغياهب جمع الغيهب وهو ما اشتد سواده ووجه تخصيص الغيهب بالشك فلرجحان الشك على الوهم اذ الشك اقرب من العلم لتساوي الطرفين بخلاف الوهم اذ هو الجانب

المرجوح ولعل الشك والوهم كناية عن العقايد الفاسدة المتفاوتة قربا وبعدا الى مرتبة اليقين او عن مرتبة التقليد اذ به يرتقى عن مرتبة التقليد الى مرتبة التحقيق واليقين قوله وان المختصر شروع فى مدح ما قصد شرحه بعد الفراغ عن مدح الفن قوله الهمام هو الملك المعظم اشار به الى نفاذ حكمه ورائيه فيما بين علما الاسلام وانقيادهم ﴿١٥﴾ اياه فى كل ما استقر رائيه فيه قوله نجم الملة والدين هما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار اذ الوضع الالهى الذى مر ذكره دين من حيث انه يطاع وينقاد به وملة من حيث انه يجمع عليه وقيل من حيث انه يملى ويكتب وشرع من حيث انه اظهره الشارع اناموس من حيث انه اوحى الله الى الانبياء عليهم السلام بواسطة الملك المسمى بالناموس قوله فى دار السلام اى الجنة سميت بها اما لسلامة اهلها من كل آفة وبلية او لمجيء البعض بعضا فيها بالسلام او لانه اسم من اسماء الله تعالى اضيف اليه تشريفا ويظهر منه ان المراد بها هو المعنى الاضافى قوله على غرر الفرائد الغرر جمع الغرة بالضم وهى فى الاصل بياض فى جبهة الفرس فوق الدرهم وغرة كل شيء اوله او اكرمه الفرائد جمع الفريدة وهى الدرة الكبيرة وفرائد الدرر كبارها قوله فى ضمن فصول وهى الالفاظ الدالة على المعانى والمسائل التى يتفرد كل واحدة منها بمسئلة من مسائل الفن وتلك الالفاظ باعتبار الدلالة عليها قواعد الدين قوله واثناء النصوص عطف على قوله فى ضمن فصول وهى الالفاظ التى هى قطعية الدلالة على المعانى المقصودة منها وتلك الالفاظ باعتبار الدلالة على اليقين اى المتيقن اى المسائل

ناطق كان ذلك لغوا (والعلم بها) اى بالحقايق من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها (متحقق) وقيل المراد العلم بثبوتها للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق والجواب ان المراد الجنس ردا على القائلين بانه لا ثبوت لشيء من الحقايق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها (خلافا للسوفسطائية) فان منهم من ينكر حقايق الاشياء ويزعم انها اوهام وخيالات باطلة وهم العنادية ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم انها تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقدنا الشيء جوهرا فجوهر او عرضا فعرض او قديما فقديم او حادثا فحادث وهم العندية ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوته ويزعم انه شاك وشاك فى انه شاك وهلم جرا وهم اللاادرية ﴿ لنا تحقيقا انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان والزاما انه ان لم يتحقق نفى الاشياء فقد ثبت وان تحقق والنفى حقيقة من الحقايق لكونه نوعا من الحكم فقد ثبت شيء من الحقايق فلم يصح نفيها على الاطلاق ولا يخفى انه انما يتم على العنادية قالوا الضروريات منها حسيات والحس قد يغلط كثيرا كالاحول يرى الواحد اثنين والصفراوى يجد الحلو مرا ومنها بديهيات وقد يقع فيها اختلافات وتعرض شبه يفتقر فى حلها الى انظار دقيقة والنظريات فرع الضروريات ففسادها فسادها ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء قلنا غلط الحس فى البعض لاسباب جزئية لا ينافى الجزم فى البعض

المتيقنة جواهر ونصوص اى خيار وفص الشىء صفوته وخلاصته والظاهر انه اراد بالفصول
والنصوص عبارة المختصر ويحتمل ان يراد بهما الكتاب والسنة او البراهين القطعية قوله فحاولت
رتب بالفا اشارة الى ان مابعدها مسبب عما قبلها قوله طاويا كشح المقال حال من الضمير المستكن
فى اشرحه وكذا قوله متجافيا ﴿ا ا﴾ الكشح الجنب والطى القطع وهو كناية عن الاحتراز عن الاطالة
والاملال قوله ومتجافيا عن
طرفى الاقتصاد التجافى
التباعد والاقتصاد التوسط
والطرفين عبارة عن الا
طناب وهو الزيادة على
قدر ما يتضح به المراد والا
ملال هو النقصان عن القدر
المذكور والاطناب ولا
ملال بالجر بدل عن الطرفين
وبالرفع خبر المبتداء
المحذوف ويحتمل النصب
بالفعل المقدر قوله وهو
حسبى ونعم الوكيل قال الفا
ضل المحشى رد الشارح فى
بعض كتبه هذا العطف بان
الجملة الثانية انشائية فلا
يعطف على الاولى الاخبا
رية وكذا على حسبى
باعتبار تضمينه معنى
يحسبنى لانه خبر ايضا تم
كلامه قوله وكذا على
حسبى آه يريد به ان عطف
الجملة على المفرد وان صح
باعتبار تضمينه معنى
يحسبنى لكنه فى المال عطف
الانشاء على الاخبار ثم
اجاب الفاضل المحشى بانه يرد عليه ان المراد بالجملة الاولى انشاء التوكل لا الاخبار عن
الله تعالى بانه كاف وهو ظاهر وايضا يجوز ان يعتبر عطف القصة على القصة بدون ملاحظة
الانشائية والاخبارية تم كلامه ورد بان مقصود الشارح ثمة ليس الرد والقدح فى التركيب وان
كان ظاهر عبارته ناظر الى الرد اذ قد نقل عنه فى حواشيه هكذا المقصود بذلك بيان الواقع

بانتفاء اسباب الغلط والاختلاف فى البديهى لعدم الالف
او الخفاء فى التصور لاينافى البداهة وكثرة الاختلافات لفساد
الانظار لاينافى حقية بعض النظريات * والحق انه لاطريق
الى المناظرة معهم خصوصا اللا ادرية لانهم لايعترفون بمعلوم
ليثبت به مجهول بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا
او يحترقوا وسوفسطا اسم للحكمة المموهة والعلم المزخرف
لان سوفا معناه العلم والحكمة واسطا معناه المزخرف والغلط
ومنه اشتقت السفسطة كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوفا اى
محب الحكمة ﴿ واسباب العلم ﴾ هو صفة يتجلى بها المذكور
لمن قامت هى به اى يتضح ويظهر مايذكر ويمكن ان يعبر
عنه موجودا كان او معدوما فيشمل ادراك الحواس وادراك
العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية
بخلاف قولهم صفة توجب تميزا لايحتمل النقيض فانه وان كان
شاملا لادراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعانى والتصورات
بناء على انها لانقايض لها على مازعموا لكنه لايشمل غير
اليقينيات من التصديقات هذا ولكن ينبغى ان يحمل التجلى
على الانكشاف التام الذى لايشمل الظن لان العلم عندهم
مقابل للظن (للخلق) اى للمخلوق من الملك والانس
والجن بخلاف علم الخالق فانه لذاته لابسبب من الاسباب
(ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل) بحكم
الاستقراء (ووجه الضبط ان السبب ان كان من خارج فالخبر

مص اسباب العلم للخلق ثلثة

لا الاعتراض وايضا ان مقصود الشهاب ليس رد هذا التركيب مطلقا كيف وقد اشار فى شرح الكشاف عند الكلام على قوله تعالى ياليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا الاية الى جواز عطف الاخبار على الانشاء باقتضاء المقام وانما مقصوده هو الرد والقدح الزاما على المص لانه لا يسلم صحة هذا التركيب قوله واعلم ان الاحكام ۱۲ الشرعية اى الماخوذة من الشرع كالكتاب والسنة والاجماع سواء كان ذلك الاخذ لاجل الاعتداد من غير ان يتوقف اثباته عليه ويستقل العقل فى اثباته كاكثر المسائل الكلامية اولاجل الاثبات بان لا يستقل العقل فى اثباته ولا يكون له طريق الاثبات سوى الشرع كالمسائل المبينة فى علم الفقه وانما قلنا كاكثر المسائل الكلامية لان البعض منها كمسئلة الرؤية والحشر الجسمانى فى ما يتعلق به ومسئلة السمع والبصر والكلام عند البعض ومالا طريق له لاثباته سوى الشرع ولهذا لم يثبته الحكماء واعلم ان الحكم فى العرف يطلق على نسبة امر الى آخر ايجابا او سلبا وفى اصطلاح المنطق على ادراك تلك النسبة وعلى النسبة الحكمية والمحمول وفى اصطلاح الاصول على خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء او التخيير والاقرب هو الاول ثم الثانى واما الخامس فقال الفاضل المحشى انه غير مراد هنا لانه وان عم الفعل الاعتقاد ولكن يلزم انحصار مسائل الكلام فى العلم بالوجوب واخواته تم كلامه وفى لزوم ما ادعى لزومه فتامل قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل اراد بالعمل فعل المكلف وبالكيفية الاحوال والاعراض الذاتية المبينة فى علم الفقه او تصحيح العمل والاتيان به على الوجه الذى

الصادق والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل فان قيل السبب المؤثر فى العلوم كلها هو الله تعالى لانها بخلقه وايجاده من غير تاثير للحاسة والخبر والعقل والسبب الظاهرى كالنار للاحراق هو العقل لا غير وانما الحواس والاخبار آلات وطرق فى الادراك والسبب المفضى اليه فى الجملة بان يخلق الله تعالى العلم معه بطريق جرى العادة ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر لا ينحصر فى الثلثة بل ههنا اشياء اخر مثل الوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادى والمقدمات قلنا هذا على عادة المشايخ فى الاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة فانهم لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة التى لا شك فيها سواء كانت من ذوى العقول او غيرهم جعلوا الحواس احد الاسباب ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفادا من الخبر الصادق جعلوه سببا آخر ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والوهم وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سببا ثالثا يفضى الى العلم بمجرد التفات او بانضمام حدس او تجربة او ترتيب مقدمات فجعلوا السبب فى العلم بان لنا جوعا وعطشا وان الكل اعظم من الجزء وان نور القمر مستفاد من الشمس وان السقمونيا

امر به الشارع وانما زيد لفظة الكيفية ولم يقتصر على العمل كما اقتصر عليه فى شرح المقاصد دلالة وارشادا على ان تعلق الاحكام بالعمل من حيث الكيفية دون العمل نفسه وفيه تردد واعلم ان تعلق الاحكام بكيفية العمل اما من قبيل تعلق العلم بالمعلوم او النسبة بالطرفين او باحدهما او من قبيل تعلق ﴿ ١٣ ﴾ الاصل بالفرع او الجزئى بالكلى او ذى الغاية بالغاية

مسهل وان العالم محدث هو العقل وان كان فى البعض باستعانة من الحس ﴿ فالحواس ﴾ جمع حاسة بمعنى القوة الحساسة (خمس) بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها واما الحواس الباطنة التى اثبتها الفلاسفة فلا يتم دلائلها على الاصول الاسلامية (السمع) وهى قوة مودعة فى العصب المفروش فى مقعر الصماخ يدرك بها الاصوات بطريق وصول الهواء عند ذلك (والبصر) وهى قوة مودعة بالعصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان ثم تفترقان فتتأديان الى العينين يدرك بها الاضواء والالوان والاشكال والمقادير والحركات والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها فى النفس عند استعمال العبد تلك القوة (والشم) وهى قوة مودعة فى الزائدتين النابتتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثدى يدرك بها الروايح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرايحة الى الخيشوم (والذوق) وهى قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التى فى الفم بالمطعوم ووصولها الى العصب (واللمس) وهى قوة منبثة فى جميع البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به (وبكل حاسة منها) اى من الحواس الخمس (توقف) اى تطلع (على

مبحث الحواس خمس

ان اريد بالكيفية تصحيح العمل اوجعل قوله بكيفية العمل من قبيل حصول الصورة ولو قيل العمل يعم الاعتقاد فيندرج القسم الثانى فى الاول قلنا بعد التسليم ان المراد بالعمل اعمال الجوارح لا يقال فح يشكل بمسئلة النية شرط الصلوة لانه ماول بقولنا الصلوة مشروطة بالنية وبهذا اندفع ما توهم من ان موضوع الفقه اعم من فعل المكلف لان قولنا الوقت سبب وجوب الصلوة من مسائل الفقه لانه بعد التسليم ماول بان الصلوة واجبة بسبب دخول الوقت وايراد علم الفرائض فى الفقه اما من قبيل تكميل الفن بايراد يتعلق به او باعتبار ان موضوعه قسمة التركة وكذا مسئلة المجنون والصبى راجعة الى فعل الولى فيكون مرجع الكل الى فعل المكلف تامل قوله ويسمى اى ما يتعلق بكيفية العمل من الاحكام هذ

ان فسر الحكم بالعرفى او المنطقى فظاهر واما ان فسر بالاصولى فلان تسمية خطاب الله بالفرعية ليس على ما ينبغى وهذا ايضا مانع من ان يراد بالاحكام المعنى الاصولى قوله ما يتعلق بالاعتقاد وتعلق المعلوم بالعلم هذا اذا حمل الاعتقاد على معناه الحقيقى واما اذا اريد به المعنى المجازى اعنى المعتقد به فالتعلق من قبيل ما مر وانما لم يقل بكيفية الاعتقاد اكتفاء بما قبله واشارة

الى ان الحكم متعلق بنفس الاعتقاد ولاخفا فى ان هذا على طريقة القدماء فظه واما على طريقة المتأخرين سيما على طريقة من جعل مباحث النظر جزءًا منه فلا اذهى مما يتعلق بكيفية العمل دون الاعتقاد وتخصيص العمل بالاعمال الظاهرة لايجدى نفعا وقد يقال الظاهر ان الغرض منه حصر الاحكام فيما يتعلق بالعمل ﴿ ١٤ ﴾ والاعتقاد ويؤيده ماذكره قدس سره فى شرح المواقف حيث قال فالاحكام المأخوذة من الشرع قسمان احدهما مايقصد به نفس الاعتقاد والثانى مايقصد به نفس العمل ثم كلامه وليس بمنحصر اذ علم الاصول والتفسير وعلم الحديث من الاحكام الشرعية وليس شيئا منهما وقد يقال ان العلوم المذكورة وان كانت مما يتعلق بالشرع لكنها ليست مأخوذة منه فخرج عن المقسم بقيد الشرعية واما مجموع القسمين فخارج عن المقسم بقيد الوحدة المعتبرة فى جميع التقسيمات كما هو المشهور قوله والعلم المتعلقة بالاولى اى بالاحكام المتعلق بكيفية العمل فالا قرب الى الفهم ان المراد بالعلم هى الملكة كما هو المناسب لما سيجىء عن قريب ان شاء الله تعالى لاالمسائل او التصديقات والا فالحق انيقال فالاولى تسمى بعلم الشرائع والاحكام ولعله صرح باطلاقه على الملكة بعد الاشارة على الاطلاقين تنبيها على انه المرضى عنده قوله لما انها لاتستفاد الا من جهة الشرع ولايدرك لولاخطاب الشارع اولان العلم المتعلق بالاحكام الشرعية العملية من حيث انها كوارد الشاربة يسمى بالشرايع

ماوضعت هى) اى تلك الحاسة (له) يعنى ان الله سبحانه وتعالى قد خلق كلا من تلك الحواس لادراك اشياء مخصوصة كالسمع للاصوات والذوق للطعوم والشم للروايح ولايدرك بها مايدرك بالحاسة الاخرى واما انه هل يجوز او يمتنع ذلك ففيه خلاف والحق الجواز لما ان ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للحواس فلا يمتنع ان يخلق عقيب صرف الباصرة ادراك الاصوات مثلا (فان قيل اليست الذائقة تدرك بها حلاوة الشىء وحرارته معا (قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجود فى الفم واللسان ﴿ والخبر الصادق ﴾ اى المطابق للواقع فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة فيكون صادقا او لاتطابقه فيكون كاذبا فالصدق والكذب على هذا من اوصاف الخبر وقد يقال بمعنى الاخبار عن الشىء على ماهو به ولا على ماهو به اى الاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع او لاتطابقه فيكونان من صفات المخبر فمن ههنا يقع فى بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفى بعضها خبر الصادق بالاضافة (على نوعين احدهما الخبر المتواتر) سمى بذلك لما انه لايقع دفعة بل على التعاقب والتوالى (وهو الخبر الثابت على السنة قوم لايتصور تواطئهم) اى لايجوز العقل توافقهم (على الكذب) ومصداقه وقوع العلم من غير شبهة (وهو) بالضرورة (موجب للعلم الضرورى

الخبر الصادق

قوله واشرف مقاصدها ولعل اثبات وجود الصانع من قبيل علم الصفات قوله لصفاء عقائدهم اشارة الى وجه الاستغناء عن تدوين علم الكلام وقوله ولقلة اشارة الى وجه الاستغناء عن تدوين علم الفقه ومنه يفهم وجه الاستغناء عن تدوين اصول الفقه قوله بالنظر والاستدلال اشارة الى تدوين ﴿١٥﴾ علم الكلام وقوله والاجتهاد الى تدوين علم الفقه

كالعلم بالملوك الخالية في الازمنة الماضية والبلدان النائية) يحتمل العطف على الملوك وعلى الازمنة والاول اقرب وان كان ابعد (فههنا امران) احدهما ان المتواتر موجب للعلم وذلك بالضرورة فانا نجد من انفسنا العلم بوجود مكة وبغداد وانه ليس الا بالاخبار (والثانى ان العلم الحاصل به ضرورى وذلك لانه يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات واما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام واليهود بتأبيد دين موسى عليه السلام فتواتره ممنوع (فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين وايضا جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه نفس الاحاد (قلنا ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد كقوة الحبل المؤلف من الشعرات (فان قيل الضروريات لا يقع فيها التفاوت ولا الاختلاف ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم بوجود اسكندر والمتواتر قد انكر افادته العلم جماعة من العقلاء كالسمنية والبراهمة (قلنا ممنوع بل قد يتفاوت انواع الضرورى بواسطة التفاوت فى الالف والعادة والممارسة والاخطار بالبال وتصورات اطراف الاحكام وقد يختلف فيه مكابرة وعنادا كالسوفسطائية فى جميع الضروريات (و) النوع الثانى خبر الرسول المؤيد) اى الثابت رسالته (بالمعجزة) والرسول

قوله ما يفيد معرفة الاحكام والاقرب الى الفهم والانسب السياق هو ان الموصول عبارة عن تصديق المسائل وان الاحكام عما هو المبين فى علم الفقه من النسب الخبرية او المحمولات المنتسبة الى الموضوعات فيتجه عليه ان المفيد عين المفاد واجيب عنه تارة بان التغاير الاعتبارى كاف فيه كما يقال علم زيد يفيد صفة كمال واخرى بان المراد من الاحكام ههنا الاحكام الجزئية المندرجة تحت الاحكام الكلية ويؤيده لفظ المعرفة وفيه ان الاول حمل اللفظ على خلاف المتبادر من غير قرينة والثانى مع كونه موجبا للاضطراب والانتشار فى الكلام اذ لا يصلح هذا التوجيه فى تعريف الكلام بعدم الاصل والفرع فى اكثر مسائله مما يأباه التقييد بقوله عن ادلتها وانت تعلم ان هذا القيد كما يأبى عن الجواب الثانى كذلك يأبى عن جعل الموصول عبارة عن ملكة الاستحضار الحاصلة بعد تحصيل المسائل ومشاهدتها مرة بعد اخرى بل قيد المعرفة ايضا لان تلك الملكة تفيد الاستحضار والمشاهدة بعد الغيبة دون المعرفة والعلم وفيه نظر وحق الجواب ههنا وان كان فيه خروج عن السياق جعل الموصول عبارة عن ملكة الاستحصال والاستنباط اعنى التهيؤ التام الحاصل للمجتهد من ممارسته الموارد التى

معـــ الخبر المؤيد بالمعجزة

لهامدخل فى حصول مرتبة الاجتهاد فانها يفيد المجتهد معرفة الاحكام عن ادلتها التفصيلية وهى متزايدة يوما فيوما بتعاقب الحوادث اليومية ولا يتصور ان يحاط بها انما مبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام اعنى ان يكون عنده ما يكفيه فى الاستعلام وقت المراجعة اليه والاحتياج وان استبعد عى زمانا ولهذا قيل جعل الفقه عبارة عن الاستعداد القريب الذى هو التهيؤ التام ضرورى ويمكن الجواب عنه بان يجعل الموصول عبارة عن الالفاظ الدالة فان من طالعها ووقف على ادلتها حصل له معرفة الاحكام عن الادلة التفصيلية ولعل هذا مراد الفاضل المحشى من المسائل المدللة حيث قال فى الجواب الفرق ههنا هو المسائل المدللة فان من طالعها ووقف على ادلتها حصل له معرفة الاحكام عن ادلتها وانت خبير بانه يرد على الاجوبة كلها سوى الجواب الحق كون المقلد فقيها وذلك ليس كذلك واجيب بالتزامه والاجماع على عدم فقاهته مبنى على اعتبار التهيؤ التام فى الفقيه دون الاطلاع بالفعل اعنى ملكة الاستنباط دون ملكة الاستحضار فكيف لا والفقه علم من جملة العلوم المدونة لكن يرد على الجواب الحق كون من حصل له هذه المرتبة من الاستعداد وان لم يكن عالما ومستحضرا لشئ من مسائل الفقه ويكون عالما بمسئلة او مسئلتين فقيها وليس كذلك وايضا ان الطلاق اسامى العلوم على تلك الملكة اعنى ملكة الاستنباط والاستعداد القريب غير شايع ولا يصار اليه من غير ضرورة فى غير علم الفقه فلا بد ان لا يصار اليه ولا يعتبر فى الباقيين

انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبى فانه اعم والمعجزة امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول من الله (وهو) اى خبر الرسول (يوجب العلم الاستدلالى) اى الحاصل بالاستدلال اى بالنظر فى الدليل وهو الذى يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبرى وقيل قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم وعلى الثانى قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع واما قولهم الدليل هو الذى يلزم من العلم به العلم بشىء آخر فبالثانى اوفق واما كونه موجبا للعلم فللقطع بان من اظهر الله المعجزة على يده تصديقا له فى دعوى الرسالة كان صادقا فيما اتى به من الاحكام وان كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعا واما انه استدلالى فلتوقفه على الاستدلال واستحضار انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شانه فهو صادق ومضمونه واقع (والعلم الثابت به) اى بخبر الرسول (يضاهى) اى يشابه (العلم الثابت بالضرورة) كالمحسوسات والبديهيات (فى التيقن) اى عدم احتمال النقيض (والثبات) اى عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والا لكان جهلا او ظنا او تقليدا (فان قيل هذا انما يكون فى المتواتر فقط فيرجع الى القسم الاول) (قلنا الكلام فيما علم انه

فتفسير علم الفقه بها دون الباقيين يوجب الاضطراب والانتشار فى الكلام والخروج عن الاسلوب
تأمل قوله عن ادلتها التفصيلية متعلقة بالمعرفة ولا شك ان المعرفة عن الادلة مشعر بكونه استدلا
لاليا فيخرج علم جبرائل والرسول عليهما السلام فانه بالحدس وكذا علم الله تعالى قال الفاضل المحشى
فان قلت للرسول علم اجتهادى (١٧) ببعض الاحكام فلا يخرج علمه بهذا القيد قلت تعريف الاحكام

خبر الرسول بان سمع من فيه او تواتر عنه ذلك او بغير ذلك ان امكن
واما خبر الواحد فانما لم يفد العلم لعروض الشبهة فى كونه خبر
الرسول عليه السلام (فان قيل فاذا كان متواترا او مسموعا من فى
رسول الله عليه السلام كان العلم الحاصل به ضروريا كما هو حكم سائر
المتواترات والحسيات لا استدلاليا (قلنا العلم الضرورى
فى المتواتر هو العلم بكونه خبر الرسول عليه السلام لان هذا
المعنى هو الذى تواتر الاخبار به وفى المسموع من فى رسول
الله عليه السلام هو ادراك الالفاظ بكونها كلام الرسول عليه
السلام والاستدلالى هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله مثلا
قوله عليه السلام (البينة للمدعى واليمين على من انكر)
علم بالتواتر انه خبر الرسول عليه السلام وهو ضرورى ثم علم
منه انه يجب ان يكون البينة على المدعى وهو الاستدلالى
(فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر فى النوعين بل
قد يكون خبر الله تعالى وخبر الملائكة وخبر اهل الاجماع والخبر
المقرون بما يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدوم زيد عند تسارع
قومه الى داره (قلنا المراد بالخبر خبر يكون سبب العلم لعامة
الخلق بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن القراين المفيدة
لليقين بدلالة العقل فخبر الله تعالى وخبر الملائكة انما يكون
مفيدا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم من جهة الرسول
فحكمه حكم خبر الرسول عليه السلام وخبر اهل الاجماع فى حكم
المتواتر (وقد يجاب بانه لا يفيد بمجرده بل بالنظر فى الادلة

للاستغراق فلا اشكال تم كلامه
وانت خبير بانه ح يبطل
الجمع وان صح المنع وانما قيد
الادلة بالتفصيلية لان العلم
بوجوب الصلوة لوجود
المقتضى ليست من الفقه
مثلا اذا قال المستدل
الصلوة واجبة لوجود المقتضى
لذلك او شرب الخمر حرام
لوجود المنافى لحليتها وهذا
علم اجمالى لا يسمى فقيها ما لم
يعلمهما ولم يستنبطهما من
قوله تعالى واركعوا وقوله تعا
لى حرمت عليكم الخمر الآية
فان هذا دليل تفصيلى وقوله
اجمالا اى معرفة احوال الادلة
فى ضمن قضايا كلية من غير
نظر الى خصوصية الاحوال
والادلة قوله فى افادتها اى
الاحوال المتعلقة بكيفية افادة
الادلة الاحكام على معنى
انيكون البحث عن الاحوال
التى بها مدخل فى افادة
الادلة الاحكام على وجه
يعرف به كيفية استنباط

الاحكام عن الادلة السمعية وكيفية الاستدلال بها عليها والاخذ من ماخذها ونكتة
ترك التقييد بقيد عن الادلة هنا مع التقييد بها فى الفقه والكلام فغير ظاهر قوله ومعرفة العقايد
ان عطف على الموصول فالامر ظ لكنه خروج عن السياق وان عطف على معرفة الاحكام ففيه
٢ مثل ما مر سوالا وجوابا على ما عرفت ووجه تغيير الاسلوب حيث قال معرفة العقايد ولم

يقل معرفة احوال الذات والصفات او معرفة الاحكام الاعتقادية على نمط واحد من السا
بقين غير ظاهر قوله لان عنوان مباحثه اى عنوان المباحث فى كتبهم الكلام فى كذا وكذا
موقع الباب والفصل فى كذا وكذا فسمى الفن بما وقع فى العنوان فبعد تغيير الاسلوب بقى
الاسم بحاله قوله ولان مسئلة الكلام بانه مخلوق اوغير ﴿ ١٨ ﴾ مخلوق ولانه سبب لتمد وبنه قوله
حتى ان بعض آه روى ان بعض الخلفاء العباسية كان على الاعتزال فقتل جماعة من علماء الامة طلبا منهم الاعتراف بحدوث القرآن ومخلوقيته قوله كالمنطق للفلسفة قال الفاضل المحشى عد فى المواقف كونه بازاء المنطق وجها آخر مغايرا لكونه مورثا لقدرة على الكلام وجمعهما الشارح نظرا الى ان كونه بازاء المنطق باعتبار انه يفيد قدرة على الكلام كما ان المنطق يفيد قدرة على النطق فيئول الى كونه مورثا للقدرة تم كلامه ولا يشتبه عليك ان كونه بازاء المنطق يحتمل ان يكون بهم علمانا فعافى علومهم سموه بالمنطق ولنا ايضا علم نافع فى علومنا سميناه فى مقابلته بالكلام الا ان نفع المنطق بطريق الالية والخدمة ولهذا سميت خادم العلوم ونفع الكلام بطريق الاحسان والرحمة ولذا سمى رئيس العلوم لا باعتبار الذى توهمه الفاضل المحشى وقد يوجه كونه بازاء المنطق من حيث الاستمداد فى تحصيل المبادى الا ان الاستمداد من المنطق باعتبار انه يبين ما يعرض المبادى كالصحة والفساد ومن الكلام من حيث انه يبين انفس المبادى ولهذا سمى الاول بالخادم والالة والثانى بالرئيس وقد يقال ان هذا راجع الى احد

على كون الاجماع حجة (قلنا لو كذا خبر الرسول ولهذا جعل استدلاليا ﴿والعقل﴾ وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات وهو المعنى بقولهم صفة غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وقيل هو جوهر يدرك به الغائبات بالوسايط والمحسوسات بالمشاهدة (فهو سبب للعلم ايضا) صرح بذلك لما فيه من خلاف السمنية فى جميع النظريات وبعض الفلاسفة فى الالهيات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء (والجواب ان ذلك لفساد النظر فلا ينافى كون النظر الصحيح من العقل مفيدا للعلم على ان ماذكر تم استدلال بنظر العقل ففيه اثبات ما نفيتم فيتناقض (فان زعموا انه معارضة للفاسد بالفاسد (قلنا اما ان يفيد شيأ فلا يكون فاسدا واما لا يفيد فلا يكون معارضة (فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما فى قولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا لزم اثبات النظرى بالنظرى وانه دور (قلنا الضرورى قد يقع فيه خلاف اما لعناد او لقصور فى الادراك فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء واستدلال من الآثار وشهادة من الاخبار والنظرى قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر كما يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة وليس ذلك بخصوصية هذا النظر بل لكونه

الوجهين وفيه تدبر قوله فاطلق عليه هذا الاسم لذلك يعني لاجل كونه اول ما يجب من العلوم التي آه اطلق وسمى بهذا الاسم اولا قوله ثم خص به والظاهر انه من قبيل نخصك بالعبادة وقوله ولم يطلق آه من قبيل عطف التفسير كانه قيل ما ذكره انما يقتضي تخصيص الاسم اولا وابتداء دون التخصيص ﴿١٩﴾ به مطلقا بان لا يسمى به غيره لا اولا ولا ثانيا فما وجه التخصيص به ثانيا فاجاب بقوله ثم خص به فكان كلمة ثم اشارة الى تخصيص في الزمان الثاني قوله تميزا وتفخيما لشانه وانما تعرض لوجه التخصيص ههنا دون سائر الوجوه لان هذا الوجه يقتضي التخصيص اولا لا مطلقا بخلاف سائر الوجوه فانها يقتضي التخصيص مطلقا قوله لانه اكثر العلوم وكونه اكثر من الفقه محل التردد قوله لابتنائه على الادلة القطعية لان المعتبر فيه هو اليقين بخلاف سائر العلوم الاسلامية فان الظن كاف فيها وانت خبير بان الابتناء على الادلة القطعية العقلية اكثرى لان البعض منه كمسئلة السمع والبصر والمعاد الجسماني وما يتعلق به وكمسئلة الكلام عند البعض لا يدرك لولا خطاب الشارع قوله المؤيد اكثرها قيد به لان البعض كاثبات الصانع مما لا يمكن التاييد بالنقل والادلة ولعل التقييد به لعدم القطع بتاييد الكل به وقد يقال ان الكل مقطوع التاييد اذ البحث على قانون الاسلام معتبر في علم الكلام تامل قوله اشد العلوم تاثيرا في القلب وهي النفس الناطقة هذا هو التحقيق او اللحم الصنوبري الواقع في الجانب الايسر كما هو المشهور المتعارف قوله وتغافل لتغافل الدخول يقال تغافل الماء في

صحيحا مقرونا بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب (وما ثبت منه) اي من العلم الثابت بالعقل (بالبديهة) اي بأول التوجه من غير احتياج الى تفكر (فهو ضروري كالعلم بان كل الشيء اعظم من جزئه) فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شيء ومن توقف فيه حيث زعم ان جزء الانسان كاليد مثلا قد يكون اعظم فهو لم يتصور معنى الجزء والكل (وما ثبت بالاستدلال) اي النظر في الدليل سوآء كان استدلالا من العلة على المعلول كما اذا رآى نارا فعلم ان لها دخانا او من المعلول على العلة كما اذا رآى دخانا فعلم ان هناك نارا وقد يخص الاول باسم التعليل والثاني بالاستدلال (فهو اكتسابي) اي حاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات وكالاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات فالاكتسابي اعم من الاستدلالي لانه الذي يحصل بالنظر في الدليل وكل استدلالي فهو اكتسابي ولا عكس كالابصار الحاصل بالقصد والاختيار واما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل فمن ههنا جعل بعضهم العلم

الشجر اذا تحالها قوله وهذا كلام القدماء قال الفاضل المحشى اى مايفيد معرفة العقايد تم
كلامه ولعل هذا بناء على ماهو الظاهر من العطف والا فالظاهر ان يقال اى معرفة العقايد قوله
ومعظم خلافياته يعنى اكثر خلافيات مسائل الكلام قبل خلط الفلسفيات قوله مع الفرق الاسلامية
هم الذين يتوجهون الى القبلة و يتمسكون بالكتاب والسنة ﴿ ٢٥ ﴾ واما مع غير الاسلامية

فالقدماء قلما ولو الرد
عليهم ولم يشتغلوا بالمناظرة
والمباحثة معهم اذلا اعتداد
بهم لعدم تائيدهم الادلة
بالشرع بخلاف الاسلاميين
اذا كثر ادلتهم مؤيد بالنقل
والشرع فلا يتجه ان المسائل
الخلافية مع غير الاسلامية
اكثر عدها و مع الاسلامى تدبر
قوله لانهم اول فرقة لاخفاء
فى ان مجرد كونهم اول فرقة
على تقدير ثبوته لايفيد
المطلوب تامل قوله وذلك اى
كونهم اول فرقة فيه مثل ما مر
كما لايخفى قوله فقال الحسن
قد اعتزل عنا اعترض الفاضل
المحشى بان مرتكب الكبيرة
ليس لمؤمن ولا كافر عند
الحسن فلا اعتزال عن مذهبه
واجاب بان الكافر يعرف
عند الاطلاق الى المجاهر
والمنافق غير مجاهر فلا منزلة
بين المنزلتين عنده تامل
تم كلامه يعنى ان الحسن
نفى الكفر عن المنافق
بمعنى الانكار ظاهرا الا الكفر

مصـــ والالهام ليس من اسباب المعرفة

الحاصل بالحواس اكتسابيا اى حاصلا بمباشرة الاسباب
بالاختيار وبعضهم ضروريا اى حاصلا بدون الاستدلال
فظهر انه لاتناقض فى كلام صاحب البداية حيث قال ان العلم
الحادث نوعان ضرورى وهو ما يحدثه الله تعالى فى نفس
العبد من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده وتغير احواله
واكتسابى وهو ما يحدثه الله تعالى فيه بواسطة كسب العبد
وهو مباشرة اسبابه واسبابه ثلاثة الحواس السليمة والخبر
الصادق ونظر العقل (ثم قال والحاصل من نظر العقل نوعان
ضرورى يحصل باول النظر من غير تفكر كالعلم بان الكل اعظم
من جزئه واستدلالى يحتاج فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود
النار عند رؤية الدخان ﴿ والالهام ﴾ المفسر بالقاء معنى
فى القلب بطريق الفيض (ليس من اسباب المعرفة بصحة
الشئ عند اهل الحق) حتى يرد به الاعتراض على حصر
الاسباب فى الثلاثة المذكورة وكان الاولى ان يقال ليس من اسباب
العلم بالشئ الا انه حاول التنبيه على ان مرادنا بالعلم
والمعرفة واحد لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص
العلم بالمركبات او الكليات والمعرفة بالبسائط او
الجزئيات الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له (ثم الظ
انه اراد به ان الالهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق ويصلح
للالزام على الغير والا فلا شك انه قد يحصل به العلم وقد ورد القول
به فى الخبر قوله عليه السلام الهمنى ربى وحكى عن كثير من السلف

المطلق اعنى الانكار مطلقا سواء كان ظاهرا او باطنا فلزم له المنزلة بين هذا النوع من
الكفر وبين الايمان دون ما لزم المعتزلة اعنى المنزلة بين الايمان الشرعى وبين ما يقابله
ولو قيل لم لم يؤول كلام المعتزلة بمثل ما اول به كلام الحسن بان يقال انهم ارادوا بالايمان
المنفى عن الفاسق الايمان الكامل الذى عد العمل ركنا منه لا الايمان الشرعى الذى
هو الاساس فى دخول الجنة حتى يلزم المنزلة بين الايمان الشرعى وبين مقابله قلنا

لان قدماءهم صرحوا بان من اخل الطاعة ليس بمؤمن شرعا قيل فى الجواب عن الاعتراض الاول بان الحسن اراد بالمنافق فى الاعمال لا المنافق فى الدين اعنى من صاحب سريرته وظهر فساده وبالايمان المنفى الايمان الذى عد العمل ركنا منه فلا منزلة بين المنزلتين عنده ﴿ ٢١ ﴾ ويؤيده محل النزاع وهو ان مرتكب الكبيرة هل خرج من الايمان ام لا يعنى من اخل الطاعة مع صلاح الباطن هل خرج من الايمان ام لا وقيل والحق ان مذهب الحسن راجع الى مذهب الخوارج وقيل انه رجع عن هذا المذهب قوله ثم لما نقلت الفلسفة اى من اليونانية وهى فى اللغة اليونانية التشبه بحضرت الواجب الوجود فى العلم والعمل ثم سميت بها الحكمة قوله فيما خاضوا فيه الشريعة اى فيما ليس على قانون الشرع قوله وهلم جرا اى يقال لما من تخاطب بهذا الكلام او تقراء او تطالع كتابى هذا تجر جرا بسلسلة خوضهم ومحاولتهم وخلطهم او سلسلة ما خاضوا وحاولوا وخلطوا وفيه عطف للانشاء على الاخبار الا ان يعطف على المقدر اعنى اسمع ما تلونا عليك وهلم جرا قوله الى ان ادرجوا وجعلوا موضوع الكلام ما يعم الذات والصفات اعنى الوجود او المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية قوله على السمعيات من الكتاب والسنة قوله وبالجملة اى حاصل ما فيه الكلام اعنى بيان شرف الفن وانت خبير بان قوله بالجملة ليس بواقع موقعه اذ فيه اشارة الى وجه الشرف باعتبار المسائل والغاية والادلة ولم يكن له فيما سبق عين ولا اثر قد بر قوله رئيس العلوم لنفاذ حكمه فيها قوله ومعلوماته اى معظمها قوله وما نقل جواب

حدوث العالم

(واما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يفيد ان الظن الاعتقاد الجازم الذى يقبل الزوال فكأنه اراد بالعلم ما لا يشملهما والا فلا وجه لحصر الاسباب فى الثلاثة ﴿ والعالم ﴾ اى ما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك فتخرج صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات كما انها ليست عينها (بجميع اجزائه) من السموات وما فيها والارض وما عليها (محدث) اى مخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد (خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادها وصورها واشكالها وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة ما (نعم اطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه (ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله (اذ هو) اى العالم (اعيان واعراض) لانه ان قام بذاته فعين والا فعرض وكل منهما حادث لما سنبين (ولم يتعرض له المص لان الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر كيف وهو مقصور على المسائل دون الدلائل (فالاعيان ما) اى ممكن يكون (له قيام بذاته) بقرينة جعله من اقسام العالم * ومعنى * قيامه بذاته عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شىء آخر بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز

دخل مقدر كانه قيل كيف يكون اشرف العلوم والحال ان السلف منعوا عن المباحثة عنه والاشتغال
به قوله اصل الواجبات اى اولها اعنى معرفة الذات والصفات والنبوة (قوله لما كان مبنى) جواب
سوء المقدر كانه قيل لم لم يبدأ الكتاب بمباحث الذات والصفات مع انه المقصود بالذات
وصدر بما هو غير مقصود بالذات (قوله بوجود ❁ ٢٢ ❁ المحدثات) اى المسبوق
وجوده بالعدم والمخرج
من العدم الى الوجود
بمعنى ماكان معدوما ولا
ثم وجد واما المحدث
بمعنى المحتاج الى الغير
فى وجوده فلم يقل به المتكلم
بل هو من مصطلحات
الحكيم وانت تعلم ان
المستدل به حقيقة هو
المحدثات من الاعيان
والاعراض على ماسياتى
وانما اسند الى الوجود تسا
محا اذ له مدخل تام فى الاستد
لال فكانه يقول اعلم ان الاستد
لال بها من جهة الحدوث
مسلك المتكلم ومن جهة
الامكان مسلك الحكيم وانما
آثر المحدث على الممكن
دلالة على ذلك (قوله على
وجود الصانع) الايجاد ان
كان مسبوقا بالعدم فهوا
لصنع والا فهو الابداع
فاثر الصانع لا يكون الا محد
ثا ومن هذا ظهر لك وجه
اختيار الصانع بدل الواجب
مع انه مطلب المتكلم كما ان
اثبات الواجب مطلب الحكيم ولا خفاء فى ان ذكر قوله على وجود الصانع آه لتعيين المستدل
عليه والا فلا مدخل له فى الاستدلال والمبنائية (قوله وتوحيده) اذ التعدد يوجب فساد المحدثات
ببرهان التمانع على ما بين فى موضعه (قوله وصفاته الثبوتية) ولعله اشار الى الصفات السلبية
بقوله وتوحيده بما هو الاهم منها ويحتمل ان يراد بها ما يعم السلبية ايضا وافراد التوحيد

الجوهر الذى هو موضوعه اى محله الذى هو يقومه ومعنى وجود
العرض فى الموضوع هو ان وجوده فى نفسه هو وجوده فى الموضوع
ولهذا يمتنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم فى الحيز فان
وجوده فى نفسه امر ووجوده فى الحيز امر آخر ولهذا ينتقل
عنه (وعند الفلاسفة معنى قيام الشىء بذاته استغناؤه
عن محل يقومه ومعنى قيامه بشىء آخر اختصاصه به بحيث
يصير الاول نعتا والثانى منعوتا سواء كان متحيزا كما فى سواد
الجسم اولا كما فى صفات الله تعالى والمجردات (وهو) اى
ما له قيام بذاته من العالم (اما مركب) من جزئين فصاعدا
عندنا (وهو الجسم) وعند البعض لابد من ثلاثة اجزاء
ليتحقق الابعاد الثلاثة اعنى الطول والعرض والعمق وعند
البعض من ثمانية اجزاء ليتحقق تقاطع الابعاد على زوايا قائمة
(وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح حتى يدفع
بان لكل احد ان يصطلح على ما يشاء بل هو نزاع فى ان المعنى
الذى وضع لفظ الجسم بازائه هل يكفى فيه التركيب من جزئين
ام لا احتج الاولون بانه يقال لاحد الجسمين اذا زيد عليه جزء
واحد انه اجسم من الآخر فلولا ان مجرد التركيب كاف فى الجسمية
لما صار بمجرد زيادة الجزء ازيد فى الجسمية (وفيه نظر لانه
افعل من الجسامة بمعنى الضخامة وعظم المقدار يقال جسم
الشىء اى عظم فهو جسيم وجسام بالضم والكلام فى الجسم الذى

اهتماما بشأنه كما يشعر به التقديم والظاهر منه ان العقل مستقل فى اثبات الصفات كلها وليس كذلك على مامر غير مرة (قوله ثم منها) اى الانتقال من وجود المحدثات الى سائر اه وفيه ميل الى المعنى لكون المعنى هكذا على الانتقال من وجود المحدثات الى وجود الصانع وانت تعلم ان ﴿٢٣﴾ الاستدلال بالمحدثات على السمعيات بتوسط العلم بالذات والصفات واليه اشار بكلمة ثم فليتأمل (قوله سائر السمعيات اى لا يستقل العقل فى اثباتها ولا يدرك لولا خطاب الشرع من الحشر الجسمانى ومايتعلق به وفى عد مسئلة النبوة عن السمعيات تأمل اذ اثبات النبوة مما يستقل به العقل وفيه نوع ايماء الى ان البعض من الصفات سمع لو كان السائر بمعنى الباقى واما لو كان بمعنى الجميع فلا لكن لابد من التأويل فى السمعيات ولا خفاء فى ان المقام لا يخلو عن الاضطراب تأمل (قوله بالتنبيه) تنبيه على ان المنبه عليه بديهى والمنازع مكابر فى البديهة لا يقال كيف يكون مسئلة الفن بديهيا لانه ليس من مسائل الفن بل من المبادى مع ان المسائل قد يكون بديهية (قوله على وجود مانشاهده والظاهر المناسب لما فرع عليه من قوله فقال قال آه ان يقال على وجود الماهيات والحقايق من الجواهر والاعراض الا ان يقال فى الكلام مضاف محذوف هو جنس مانشاهده آه او يتوسع فى مانشاهده (قوله وتحقق العلم) اى بمعنى الوقوع والوجود الرابطى دون الوجود المحمولى اذ مبنى الاستدلال على الاول على انهم لا يقولون بالثانى لا فى الذهن ولا فى الخارج (قوله الى معرفة ما هو المقصود وهو معرفة الذات

اثبات الجوهر الفرد

هو اسم لاصفة (او غير مركب كالجوهر) يعنى العين الذى لا يقبل الانقسام لا فعلا ولا وهما ولا فرضا (وهو الجزء الذى لا يتجزى) ولم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع عليه بان ما لا يتركب لا ينحصر عقلا فى الجوهر بمعنى الجزء الذى لا يتجزى بل لابد من ابطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة ليتم ذلك * وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد اعنى الجزء الذى لا يتجزى وتركب الجسم انما هو من الهيولى والصورة * واقوى ادلة اثبات الجزء انه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقى لم تماسه الا بجزء غير منقسم اذ لو ماسته بجزئين لكان فيها خط بالفعل فلم يكن كرة حقيقية * واشهرها عند المشايخ وجهان (الاول انه لو كان كل عين منقسما لا الى نهاية لم يكن الخردلة اصغر من الجبل لان كلا منهما غير متناه فى الاجزاء والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها وذلك انما يتصور فى المتناهى (والثانى ان اجتماع الجسم ليس لذاته والا لما قبل الافتراق فالله تعالى قادر على ان يخلق فيه الافتراق الى الجزء الذى لا يتجزى لان الجزء الذى تنازعنا فيه ان امكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز وان لم يمكن ثبت المدعى * والكل ضعيف (اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء لان حلولها فى المحل ليس حلول السريان

والصفات وانما اخذ المعرفة بدل العلم اذ يقال عرفت الله دون علمته (قوله فقال) يعنى لما ناسب تصدير الكتاب بوجود المحدثات وتحقق العلم بها فقال قال اهل الحق آه وانت خبير بان المترتب لما رتب عليه هو قول حقايق الاشياء ثابتة دون قال اهل الحق آه تدبر (قوله قال اهل الحق) الظاهر من السباق والاقتصار على تفسير الحق ان مقول القول حقايق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق وان المراد من اهل الحق ليس جماعة مخصوصة ومن هنا ظهر ضعف ما قال الفاضل المحشى الظاهر ان المقول مجموع ما فى الكتاب فالمراد باهل الحق اهل السنة والجماعة تم كلامه مع ان قول المصنف فيما سيأتى والالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيى عند اهل الحق مما يأباه (قوله وهو الحكم المطابق) والغرض منه تعيين ما هو الموصوف بالحق واما ان المطابقة تعتبر فى الحق من جانب الواقع وفى الصدق بالعكس فليس منظورا فى هذه المرتبة الا ان الكسر اشتهر فيما بينهم فاعتباره اولى والحكم الموصوف بالمطابقة والصدق هل هو الحكم بالمعنى العرفى او الحكم بالمعنى المنطقى ففيه نزاع والمرضى عند الشارح هو الاول ويؤيده قوله باعتبار اشتمالها قوله للواقع) بمعنى الثابت المتحقق فى نفس الامر من غير اعتبار المعتبر وفرض الفارض وهو المحكى عنه بالاقوال والمسمى بمضمون القضايا واختلف اقوال العلماء فى نفس الامر قال فى حواشى المطالع نفس الامر نفس الشيء والامر هو الشيء ومعنى كون الشيء موجودا فى نفس الامر انه موجود فى حد ذاته تم كلامه والظاهر منه ان نفس الامر عبارة عن الموضوع وبه صرح

حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل (واما الثانى والثالث فلان الفلاسفة لا يقولون بان الجسم مؤلف من اجزاء بالفعل وانها غير متناهية بل يقولون انه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء واما ادلة النفى ايضا فلا يخلو عن ضعف ولهذا مال الامام الرازى فى هذه المسئلة الى التوقف (فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة (قلنا نعم فى اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهيولى والصورة المؤدى الى قدم العالم ونفى حشر الاجساد وكثير من اصول الهندسة المبنى عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتيام عليها (والعرض ما لا يقوم بذاته) بل بغيره بان يكون تابعا له فى التحيز او مختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت على ما سبق لا بمعنى انه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما وهم فان ذلك انما هو فى بعض الاعراض (ويحدث فى الاجسام والجواهر) قيل هو من تمام التعريف احترازا عن صفات الله تعالى (كالالوان) واصولها قيل السواد والبياض وقيل الحمرة والخضرة والصفرة ايضا والبواقى بالتركيب (والاكوان) هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون (والطعوم) وانواعها تسعة وهى المرارة والحرافة والملوحة والعفوصة والحموضة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة

الكاتبى فى شرح الملخص (قوله باعتبار اشتمالها) اشتمال الكل الجزء مشعر بان اطلاق الحق على الامور المذكورة بطريق المجاز والعلاقة هو الاشتمال (قوله وقد يفرق) ولاخفاء فى ان هذا مع ماسبق من قوله واما الصدق آه صريح فى ان المرضى عنده رحمه الله هو عدم التفاوت بينهما الا من حيث شهرة

الاستعمال وعدمه والمقابلة بان الحق مستعمل فى الكل على سواء وان مقابله هو الباطل وان الصدق شائع فى الاقوال ومقابله الكذب واما بحسب المعنى فلا (قوله بان المطابقة) تعتبر فى الحق من جانب الواقع) يعنى ان المطابقة مفاعلة لاتتصور الا بين الشيئين تقتضى نسبة كل منهما الى الاخر بالفاعلية والمفعولية فاذا انسب الواقع الى الحكم بان يقال طابق الواقع الحكم كان الواقع منسوبا اليه ومنظورا اولا والحكم منظورا ثانيا فان عكس النسبة كان الحكم منسوبا اليه ومنظورا اولا والواقع منظورا ثانيا فانتساب الواقع الى الحكم بالمطابقة كما فى الصورة الاولى اعتبار المطابقة من جانب الواقع وانتساب الحكم الى الواقع بالمطابقة كما هو فى الصورة الثانية اعتبارها من جانب الحكم فللحكم هيئتان هيئة من جهة المفعولية وهى المطابقية بفتح الباء وهيئة الفاعلية وهو المطابقية بالكسر والاول هو المسمى بالحق والثانى بالصدق وانما سمى حال الحكم باعتبار الاول باسم الحق لان المنظور اولا فى هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بصفة الحق بمعنى الثابت من حق بمعنى ثبت ثم نقل منه الى وصف مقابله تسمية لوصف
٣ احد المتضايفين من هذه الاضافة بوصف المتضايف الآخر الذى كان له فى نفسه مع قطع

ويحصل بحسب التركيب انواع لاتحصى (والروايح) وانواعها كثيرة وليست لها اسماء مخصوصة والاظهر ان ماعدا الاكوان لاتعرض الا الاجسام * فاذا تقرر ان العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر (فنقول الكل حادث * اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو طريان العدم كما فى اضداد ذلك فان القدم ينافى العدم لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر والا لزم استناده اليه بطريق الايجاب اذ الصادر عن الشىء بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة والمستند الى الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة * واما الاعيان فلانها لاتخلو عن الحوادث وكل مالايخلو عن الحوادث فهو حادث (اما المقدمة الاولى فلانها لاتخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما عدم الخلو فلان الجسم او الجوهر لايخلو عن الكون فى حيز فان كان مسبوقا بكون آخر فى ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر فى ذلك الحيز بل فى حيز آخر فمتحرك وهذا معنى قولهم الحركة كونان فى آنين فى مكانين والسكون كونان فى آنين فى مكان واحد (فان قيل) يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون آخر اصلا كما فى آن الحدوث فلايكون متحركا كما لايكون ساكنا (قلنا) هذا المنع لايضرنا لما فيه من تسليم المدعى على ان الكلام فى الاجسام التى تعددت فيها

النظر عن هذه الاضافة ثم اخذت الصفة المشبهة منه بالمعنى الثانى المنقول اليه فالحق معان احدها الثابت بانيكون صفة مشبهة وثانيها المطابقية المذكورة وهو بهذا المعنى منقول من الاول وثالثها الصفة المشبهة المأخوذة منه بالمعنى الثانى المنقول اليه واما حال الحكم باعتبار الثانى انما سمى صدقا قال قدس سره فى حواشى ﴿ ٢٦ ﴾ المطالع تميزا عن اخيتها وقال الفاضل المحشى لان المنظور اولا فى الاعتبار الثانى هو الحكم الموصوف بالمعنى الاصلى للصدق وهو الانباء عن الشى على ما هو عليه وهذا اولى مما قيل سمى الاعتبار الثانى بالصدق تميزا فتأمل تم كلامه وانت خبير بان ماذكره الفاضل المحشى من كون الانباء معنى اصليا للصدق وكون الانباء وصفا للحكم فى حيز المنع والقول بان الانباء وصف للحكم الا انه مركب فلا يشتق منه له صفة مما لم يلتفت اليه ولعل هذا منشأ الامر بالتأمل وهذا منشأ عدم التفاته قدس سره اليه فى وجه التسمية بالصدق فان قيل لم لم يعكس الامر فى التسمية بان يسم حال الحكم فى الاعتبار الثانى بالحق وفى الاعتبار الاول بالصدق فما وجه الترجيح قلت الوجه ان الحق فى الاول حال المنظور اولا بخلافه فى الثانى فانه حال المنظور ثانيا والنقل من حال المنظور اولا راجح من حال المنظور ثانيا كما لا يخفى تامل (قوله فمعنى الصدق هذا تفريع على قوله بان المطابقة قدمه مع ان السوق يقتضى التأخير لئلا يقع الفصل بين المتفرع والمتفرع عليه فى الموضعين (قوله ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه) والسوق يقتضى ان يقال مطابقة الحكم اياه وما

الاكوان وتجددت عليها الاعصار والازمان * واما حدوثهما فلانهما من الاعراض وهى غير باقية ولان ماهية الحركة لما فيها من الانتقال من حال الى حال تقتضى المسبوقية بالغير والازلية تنافيها ولان كل حركة فهى على التقضى وعدم الاستقرار وكل سكون فهو جائز الزوال لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يمتنع قدمه (واما المقدمة الثانية فلان ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت فى الازل لزم ثبوت الحادث فى الازل وهو محال (وههنا ابحاث (الاول) انه لا دليل على انحصار الاعيان فى الجواهر والاجسام وانه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا اصلا كالعقول والنفوس المجردة التى يقول بها الفلاسفة (والجواب ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده بالدليل من الممكنات وهو الاعيان المتحيزة والاعراض لان ادلة وجود المجردات غير تامة على ما بين فى المطولات (والثانى) ان ما ذكر لا يدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها ما لم يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث اضداده كالاعراض القائمة بالسموات من الاضواء والاشكال والامتدادات (والجواب ان هذا غير مخل بالغرض لان حدوث الاعيان يستدعى حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها (والثالث) ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية

ذكره الفاضل المحشى من ان مفهوم قولنا مطابقة الواقع اياه وصف للحكم الا انه مركب فلا
يشتق منه له صفة على تقدير تسليم افادة كونه وصفا للحكم لكنه لا يفيد كونه معنى الحقية
وانما الكلام فيه وكذا القول بان الكلام ههنا محمول على التسامح فى العبارة بناء على ظهور المعنى
فالمعنى كون الحكم بحيث يطابقه ۞ ٢٧ ۞ الواقع غير مفيد لما فيه الكلام تأمل (قوله حقايق

اوعن استمرار الوجود فى ازمنة مقدرة غير متناهية فى جانب
الماضى ومعنى ازلية الحركات الحادثة انه ما من حركة الا وقبلها
حركة اخرى لا الى بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم
يسلمون انه لا شىء من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام
فى الحركة المطلقة (والجواب انه لا وجود للمطلق الا فى ضمن الجزئى
فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات
(والرابع) انه لو كان كل جسم فى حيز لزم عدم تناهى الاجسام
لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح
الظاهر من المحوى (والجواب ان الحيز عند المتكلمين
هو الفراغ المتوهم الذى يشغله الجسم وينفذ فيه ابعاده * ولما
ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدث
ضرورة امتناع ترجيح احد طرفى الممكن من غير مرجح ثبت
ان له محدثا ۞ والمحدث للعالم هو الله تعالى ۞ اى الذات
الواجب الوجود الذى يكون وجوده عن ذاته ولا يحتاج الى
شىء اصلا اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلا يصلح
محدثا للعالم ومبدأ له مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح عالما على
وجود مبدأ له (وقريب من هذا ما يقال ان مبدأ الممكنات
باسرها لا بد ان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لكان من جملة
الممكنات فلم يكن مبدأ لها (وقد يتوهم ان هذا دليل على
وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل وهو ليس
كذلك بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل (وهو انه

الاشياء ثابتة)والظاهر انه
اراد بالاشياء الجزئيات
الاضافية المندرجة تحت
الحقايق النوعية ويحتمل
ان يراد بها الاعم وانما زاد
الحقايق ولم يقل الاشياء ثا
بتة كما هو الملايم لما سبق
من قوله على ما نشاهده آه
تمهيدا لما سيأتى من قوله
العالم بجميع اجزائه آه لان
العالم اسم الاجناس قوله
حقيقة الشىء وماهيته)وانما
زيد الماهية تنبيها على
ان الوجود والتحقق ليس
معتبرا فى مفهومها كما هو
المشهور قال فى حواشى المطا
لع لفظة الحقيقة فى الاصطلاح
انما يطلق على الموجودات
وانت خبير بان المناسب
ح ان تفسر بما يقع فى جواب
ما هو اذ ما به الشىء هو هو
يعم الكلى والجزئى والماهية
شائع فى الكلى ومفسر بما
يقع فى جواب ما هو ومن
ثم قيل ان الماهية يدل على
الكلية التزاما تدبر (قوله

مبحث اثبات الصانع للعالم

ما به الشىء هو هو) نوقض بالفاعل ودفع بان الفاعل ما به الشىء موجود دون ما به
الشىء هو هو وانت تعلم ان النقض به باق على راى من جعل الماهية مجعولة الا ان
يقال ان الباء صلة الاتحاد المستفاد من لفظة هو هو فكانه علم الاتحاد والمعنى ما يتحد به
* الشىء ولهذا لم يقل ما به الشىء هو او ما به هو مع كونه اخصر ولو قيل الاتحاد مشترك بين

الذاتيات والعرضيات فيلزم النقض بالعوارض والفصول قلنا المراد بالاتحاد لاتحاد فى المفهوم سواء كان ذلك قبل حذف المخصص كالحيوان الناطق بالنسبة الى الانسان او بعده كالانواع والاجناس بالقياس الى ماتحتها من الجزئيات لكن بقى انه يلزم ح ان يكون الانسان بالنسبة الى الحيوان الناطق حقيقة ولم يقل به احد ﴿ ٢٨ ﴾ تأمل (قوله ممايمكن تصور الانسان بدونه) اى بالكنه بناء على ان تصوره بالوجه يمكن بدون تصور الذاتى ايضا وقد يقال ان الذاتى متصور عند تصور الانسان بالوجه وغايته بالاجمال (قال الفاضل المحشى وقيل عليه يستفاد منه ان الذاتى مالا يمكن تصور الشىء بدونه فيرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص) وجوابه بعد تسليم الاستفادة بطريق التعريف ان المستلزم لتصور اللازم انما هو تصور الملزوم بطريق الاخطار على ما نص عليه فى حواشى المطالع فامكن تصوره بدونه فى الجملة بخلاف الذاتى وايضا زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم فانفك فى هذا الزمان بخلاف الذاتى وهذا القدر كاف فى هذا المقام تم كلامه لاخفاء فى ان النقض ببعض اللوازم البينة كالملكات بالنسبة الى اعدامها باق غير مندفع بشىء من الجوابين (وايضا ان القول بالانفكاك يهدم قاعدة اللزوم الا ان يفسر بالاستعقاب ولو قيل ان العلوم معدات فانفكاك البعض عن البعض ضرورى لامتناع اجتماع المعد مع المعد تحقيقا سواء كان المعد قريبا او بعيدا كما بين فى موضعه (قلنا فح وجب الانفكاك فى الذاتيات ايضا على ان ماقالوا

ابطال التسلسل ببرهان التطبيق

لو ترتب سلسلة الممكنات لاالى نهاية لاحتاجت الى علة مستقلة وهى لاتجوز ان تكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشىء علة لنفسه ولعلله بل خارجا عنها فيكون واجبا فتنقطع السلسلة ﴿ ومن مشهور الادلة برهان التطبيق وهو ان نفرض من المعلول الاخير الى غير النهاية جملة ومماقبله بواحد مثلا الى غير النهاية جملة اخرى ثم نطبق الجملتين بان نجعل الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية والثانى بالثانى وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية كان الناقص كالزائد وهو محال وان لم يكن فقد وجد فى الاولى مالم يوجد بازائه شىء فى الثانية فتنقطع الثانية وتتناهى ويلزم منه تناهى الاولى لانها لاتزيد على الثانية الا بقدر متناه والزائد على المتناهى بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة (وهذا التطبيق انما يكون فيما دخل تحت الوجود دون ماهو وهمى محض فانه ينقطع بانقطاع الوهم (فلا يرد النقض بمراتب العدد بان نطبق جماعتين احديهما من الواحد لاالى نهاية والثانية من الاثنين لاالى نهاية ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فان الاولى اكثر من الثانية مع لاتناهيهما (وذلك لان معنى لاتناهى الاعداد والمعلومات والمقدورات انها لا تنتهى الى حد لايتصور فوقه آخر لابمعنى ان ما لانهاية له يدخل فى الوجود فانه محال ﴿ الواحد ﴾ يعنى ان صانع العالم واحد ولايمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على

ان العلوم معدات ليس على اطلاقه بل فى العلوم النظرية (والوجه الوجيه فى الجواب ان يقال ان معنى امكان تصور الانسان بدونه امكان فرض تحققه بدونه سواء كان المفروض محالا كما فى اللوازم البينة اولا كبواقى الاعراض بخلاف الذاتى فان الفرض ههنا كالمفروض مع على ماقيل فى خواص ﴿ ٢٩ ﴾ الذاتى ونظيره عدم امكان فرض الشركة فى الجزئى الحقيقى دون نقائض الامور العامة لكن بقى شىء وهو انه يستفاد منه ان كل ما لايمكن تصور الشىء بدونه فهو حقيقة ذالك الشىء فيرد عليه النقض بالفصول تأمل (قوله فانه من العوارض) رح وكل عرض مما يمكن تصور الشىء بدونه ويتجه عليه المنع المذكور ولا خلاص عنه الا بما قررناه فتأمل (قوله وقد يقال) دل على ان هذا غير مرضى عنده والمرضى مامر من عدم عتبار التحقق فى الحقيقة كالماهية لكن السوءال بقوله فان قيل فالحكم ناظر الى ان التحقق معتبر فى الحقيقة كما هو المشهور وكذا عدم اطلاق الحقيقة على الماهيات المعدومة اذ يقال ماهية العنقاء ولا يقال حقيقة العنقاء يؤيد ما قيل (قوله باعتبار تحققه) فى ضمن الافراد اما بالتبع او بالاصالة على المذهبين (قوله وباعتبار تشخصه هوية) اى ما به الشىء هو هو مع التشخص بطريق العروض كما يستدعيه السوق والعديل لكن المشهور ان الهوية بمعنى الشخص هى الماهية مع التشخص بطريق الجزئية هذا هو المشهور وقد يطلق الهوية على التشخص وعلى الوجود الخارجى ايضا (قوله ومع قطع النظر عن ذلك) اى التحقق بمعنى لا بشرط شىء لا بشرط لاشىء

ذات واحدة ﴿ والمشهور فى ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه بقوله تعالى * لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا (وتقريره انه لو امكن الهان لامكن بينهما تمانع بان يريد احدهما حركة زيد والآخر سكونه لان كلا منهما فى نفسه امر ممكن وكذا تعلق الارادة بكل منهما امر ممكن فى نفسه اذ لا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين وح اما ان يحصل الامران فيجتمع الضدان اولا فيلزم عجزهما او يحصل احدهما دون الآخر فيلزم عجز احدهما وهو امارة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال فيكون محالا (وهذا تفصيل ما يقال ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الآخر (وبما ذكرنا يندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع او ان يكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة لاستلزامهما المحال او ان يمتنع اجتماع الارادتين كارادة الواحد حركة زيد وسكونه معا ﴿ واعلم ان قوله تعالى * لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا * حجة اقناعية والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابيات فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما اشير اليه بقوله تعالى * ولعلا بعضهم على بعض * والا فان اريد الفساد بالفعل اى خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزم الفساد لجواز الاتفاق على هذا النظام وان اريد امكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بطى السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة

اثبات الوحدة انه برهان التمانع

(قوله الشیء عندنا الموجود) یعنی لفظ الشیء لا یطلق الا علی الموجود عند الاشاعرة فکل شیء موجود کما ان کل موجود شیء واما انهما مترادفان فغیر مقطوع به وانما المقطوع به هو التساوی والتلازم والظاهر عدم الترادف اذ الماهیات توصف بالامکان والامتناع والوجوب بالقیاس الی الوجود دون الشیئیة وایضا یفید ﴿ ۳۵ ﴾ حمل الوجود دون الشیئیة

(لا یقال الملازمة قطعیة والمراد بفسادهما عدم تکونهما بمعنی انه لو فرض صانعان لامکن بینهما تمانع فی الافعال فلم یکن احدهما صانعا فلم یوجد مصنوع (لانا نقول امکان التمانع لا یستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لا یستلزم انتفاء المصنوع علی انه یرد منع الملازمة ان ارید به عدم التکون بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان ارید به الامکان (فان قیل مقتضی کلمة لو ان انتفاء الثانی فی الماضی بسبب انتفاء الاول فیه فلا یفید الا الدلالة علی ان انتفاء الفساد فی الزمان الماضی بسبب انتفاء التعدد فیه (قلنا نعم بحسب اصل اللغة لکن قد یستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء علی انتفاء الشرط من غیر دلالة علی تعیین زمان کما فی قولنا لو کان العالم قدیما لکان غیر متغیر والایة من هذا القبیل وقد یشتبه علی بعض

الاذهان احد الاستعمالین بالاخر فیقع الخبط ﴿ القدیم ﴾ هذا تصریح بما علم التزاما اذ الواجب لا یکون الا قدیما ای ما لا ابتداء لوجوده اذ لو کان حادثا مسبوقا بالعدم لکان وجوده من غیر ضرورة ومتی وقع فی کلام بعضهم ان الواجب والقدیم مترادفان لکنه لیس بمستقیم للقطع بتغایر المفهومین وانما الکلام فی التساوی بحسب الصدق فان بعضهم علی ان القدیم اعم من الواجب لصدقه علی صفات الواجب ولا استحالة فی تعدد الصفات القدیمة وانما المستحیل تعدد الذوات القدیمة ﴿ وفی کلام بعض المتاخرین کالامام حمید الدین الضریری ومن

(قوله معناه بدیهی التصور (ای بالکنه وکذا الحکم بالبداهة هذا هو المشهور بین جمهور الحکماء والمتکلمین خلافا للبعض فی المقامین (فمنهم من قال بکسبیة التصور ومنهم) من قال بامتناعه (ومنهم من قال بکسبیة الحکم بالبداهة وبداهة التصور کالامام (قوله فالحکم قال الفاضل المحشی اورد بالفاء ایذانا بانه ناش عما سبق والمنشأ مجموع امور ثلثة تعریف الحقیقة وکون الشیء بمعنی الموجود وکون الثبوت بمعنی الوجود تم کلامه ولك ان تقول ان کون الشیء بمعنی الموجود لم یلزم مما سبق بل اللازم التساوی ولا مدخل للتساوی فی لغویة الحکم وکذا لا مدخل لتعریف الحقیقة علی ما ارتضاه من عدم اعتبار التحقق فی مفهوم الحقیقة نعم لتعریف الحقیقة مدخل فی المنشائیة

علی ما قیل والقول بان مراده بالتعریف تعریفها اللازم المستفاد عما قیل دون مااختاره وفسر به اولا لیس بسدید (وقد یقال ان تعریف الحقیقة بما به الشیء هو هو مطلقا یدل علی الاتحاد بالاشیاء فیکون له مدخل (وفیه اذ وجود الحقایق فی الخارج معرکة بین العقلاء مع تعریفهم الحقیقة بما فسر به تأمل (قوله یکون لغوا) بمنزلة قولنا الامور

الثابتة ثابتة) حاصله ان الثبوت مرادف للشيئية او لازم بين بالمعنى الاخص فالحكم به بعد الملاحظة بالشيئية والحقيقة يكون لغوا غير مفيد وان صح فى نفسه يقال لا) لاحمل بين المترادفين حقيقة بل صورة فكيف يصح الحمل فى نفسه والصحة فرع تحققه قلنا لاحمل بينهما اذا اريد بهما فى جانبى ﴿٣١﴾ الوضع والحمل مفهومهما واما اذا اريد فى احد الجانبين الفرد فلاشك فى تحقق الحمل وصحته كما فى مانحن فيه (قوله قلنا المراد) حاصله ان الحكم بالثبوت على مافرض اتصافه بالشيئية والحقيقة على ما هو تحقيق مذهب الشيخ فى عقد الوضع لا على ما اعلم وصدق به كما زعمه السائل ولعله اراد بالاعتقاد الفرض لا المصطلح اعنى التصديق كما هو الظاهر لان عقد الوضع تركيب تقييدى ويكفيه الفرض والاعتبار فلايلزم اعتبار التصديق والاعتقاد بالمعنى المصطلح فى عقد الوضع كيف لا فلو اريد به المصطلح لزم لغوية الحكم واعتبار نفس الامر فى جانب عقد الحمل لا يجدى نفعا اذ مال التصديق هو الحكم بان الامر كذلك فى نفس الامر لكن بقى ان النسبة التقييدية مشعر بالخبرية اذ الاخبار بعد العلم بها اوصاف كما ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار والاولى فى الجواب منع الترادف او كون اللزوم بينا بالمعنى الاخص او يقال ان العنوان هو الحقيقة بمعنى الماهية التى لم يعتبر فى مفهومها التحقق كما مر الاشارة اليه وفرق ما بين جعل العنوان نفس الاشياء وبين جعل الحقيقة المضافة اليها وفيه تأمل (قوله واجب الوجود موجود) اى ما نفرض

تبعه تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته (واستدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بانه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم فى نفسه فيحتاج فى وجوده الى مخصص فيكون محدثا اذ لا نعنى بالمحدث الا ما يتعلق وجوده بايجاد شىء آخر (ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى (فاجابوا بان كل صفة فهى باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة * وهذا الكلام فى غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد والقول بامكان الصفات ينافى قولهم بان كل ممكن فهو حادث فان زعموا انها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا لا ينافى الحدوث الذاتى بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث الى الذاتى والزمانى (وفيه رفض لكثير من القواعد وسيأتى لهذا زيادة

تحقيق (الحى القادر العليم السميع البصير الشائى المريد) (لان بديهة العقل جازمة بان محدث العالم على هذا النمط البديع والنظام المحكم مع ما يشتمل عليه من الافعال المتقنة والنقوش المستحسنة لا يكون بدون هذه الصفات على ان اضدادها نقائص يجب تنزيه الله تعالى عنها (وايضا قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه

واجب الوجود فهو موجود فى نفس الامر (قوله ربما يحتاج الى البيان) اى قلما يحتاج الى الاثبات بالدليل كما يصرح به الشه حيث قال نجزم بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان وما نقل عنه فى هذا المقام هنا تأكيد لقوله مفيد والمعنى انه مفيد بل قد يحتاج الى البيان يعنى ليس بديهيا وهذا نفى لقوله لغو اتم ﴿ ٣٢ ﴾ كلامه صريح فى ان البيان بمعنى الاثبات بالدليل كما هو الشائع المتبادر منه لا ما توهمه الفاضل المحشى اى قلما يحتاج الى بيان معناه فان اكثر من سمعه يفهم منه ذلك المعنى كما فى مثل واجب الوجود موجود (والحاصل ان اخذ موضوعه بحسب الاعتقاد مشهور فيما بين الناس فهو مفيد بلا حاجة الى بيان معناه الا بالنسبة الى بعض الاذهان القاصرة تم كلامه) قوله ليس مثل قولك الثابت ثابت) اذ اخذ موضوعه بحسب نفس الامر دون الاعتقاد والفرض اذ المفهوم من المفهوم من الثابت ما اتصف به بحسب نفس الامر فيكون الحكم به لغوا اذ لم يعهد لنا شىء يفرض اتصافه بالثبوت ويعبر عنه بالثابت فيحكم عليه به بحسب نفس الامر بخلاف واجب الوجود موجود حقايق الاشياء ثابتة

ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه (ليس بعرض) لانه لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه فيكون ممكنا ولانه يمتنع بقاؤه والا لكان البقاء معنى قائما به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لان قيام العرض بالشىء معناه ان تحيزه تابع لتحيزه والعرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته (وهذا مبنى على ان بقاء الشى معنى زائد على وجوده وان القيام معناه التبعية فى التحيز (والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقته الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثانى (ومعنى قولنا وجد فلم يبق انه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا فى الزمان الثانى وان القيام هو الاختصاص الناعت بالمنعوت كما فى اوصاف البارى تعالى وان انتفاء الاجسام فى كل آن ومشاهدة بقائها بتجدد الامثال ليس بابعد من ذلك فى الاعراض (نعم تمسكهم فى قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطؤها ليس بتام اذ ليس هنا شىء هو حركة وآخر هو سرعة او بطؤ بل هنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة الى البعض بطيئة (وبهذا تبين ان ليس السرعة والبطؤ نوعين مختلفين من الحركة اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات (ولا جسم) لانه متركب ومتحيز وذلك امارة الحدوث (ولا جوهر) (اما عندنا فلانه اسم للجزء الذى لا يتجزى وهو متحيز وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك (واما عند الفلاسفة فلانهم

معـــ والله متعال عن سمات النقص وامارات الحدوث

قال الفاضل المحشى هذا ناظر الى قوله وهذا كلام مفيد اى ليس مثل المثال الذى ذكره السائل فانه غير مفيد اذ فيه اعتبر متحد الموضوع والمحمول تم كلامه يعنى ان موضوعه اخذ بحسب نفس الامر كمحموله اذ لم يعهد فى امثاله اخذ الموضوع بحسب الاعتقاد والفرض بخلاف ما نحن فيه واجب الوجود موجود وامثاله فانه معهود بان يؤخذ موضوعه بحسب الفرض

والاعتقاد ومحموله بحسب نفس الامر وانت خبير بان الفرق بين العنوانات لا يخلو عن التكلف والتعسف اما بحسب العرف واللغة فظاهر لانا اذا قلنا كل (ج ب) يكون مفهومه بحسب العرف واللغة ثبوت الباء لج بالفعل بحسب نفس الامر واما بحسب الاصطلاح فهو ان الفعل اما بحسب نفس الامر في الكل ﴿٣٣﴾ على ما هو ظاهر من مذهب الشيخ وفهمه جمهور المتأخرين من مذهبه ان الفعل بحسب فرض العقل على ما هو تحقيق مذهب الشيخ كما حققه محقق الرازي في شرحه للمطالع فليتأمل (قوله ولا مثل انا ابو النجم وشعرى شعرى) اذ عقد الوضع فيه مأخوذ بحسب نفس الامر لكن المراد بالمحمول ليس مفهومه الظه بل ما هو عليه بحسب الشهرة من كمال الفضل والبلاغة قال الفاضل المحشى وقوله ولا مثل انا ابو النجم آه ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان فان شعرى شعرى يحتاج الى البيان البتة اى الى بيان معناه لخفائه وهو ظاهر ولك ان تقول حقايق الاشياء ثابتة محتاج الى البيان لا بطريق التأويل والصرف عن الظه المتبادر لشهرة المراد به بخلاف شعرى شعرى فانه يحتاج الى التأويل وهو ان شعرى الآن كشعرى فيما مضى او شعرى هو الشعر المعروف بالبلاغة وهذا المعنى لا يحصل بحمل الاضافة للعهد لان معنى العهد ارادة بعض اشعار المتكلم بعينه وكم فرق بين المعنيين (والمشهور ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام ففيه تأكيد لكونه مفيدا او يرد عليه ان شعرى شعرى كذلك تم كلامه وانت تعلم (٤) فكما ان اخذ موضوع ما نحن فيه على الوجه المذكور مشهور فيما بينهم كذلك اخذ طرفي

وان جعلوه اسما للموجود الذي كان لا في موضوع مجردا كان او متحيزا لكنهم) جعلوه قسما من اقسام الممكن وارادوا به الماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لا في موضوع (واما) اذا اريد بهما القائم بذاته والموجود لا في موضوع فانما يمتنع اطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادر الفهم الى المتركب والمتحيز وذهاب المجسمة والنصارى الى اطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه (فان قيل فكيف يصح اطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع (قلنا بالاجماع وهو من الادلة الشرعية (وقد يقال ان الله والواجب والقديم الفاظ مترادفة والموجود لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو اذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة او من لغة اخرى وما يلازم معناه وفيه نظر (ولا مصور) اى ذى صورة وشكل مثل صورة الانسان او الفرس لان تلك من خواص الاجسام تحصل لها بواسطة الكميات والكيفيات واحاطة الحدود والنهايات (ولا محدود) اى ذى حد ونهاية (ولا معدود) اى ذى عدد وكثرة يعنى ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير ولا المنفصلة كالاعداد وهو ظاهر (ولا متبعض ولا متجز) اى ذى ابعاض واجزاء (ولا متركب) منها لما في كل ذلك

شعری شعری علی الوجه المذکور مشهور فیما بینهم واما بالنسبة الی القاصرین فمتساویان والفرق غیر بین ومن ادعی فلابد من البیان وایضا ان شعری الآن کشعری فیما مضی او شعری المعروف بالبلاغة بعض الاشعار المعینة لکن بالتعیین النوعی والتعیین المعتبر فی العهد لیس مقصورا علی الشخص (وقد ﴿٣٤﴾ یناقش فیه بان العهد یقتضی الذکر الحقیقی لفظا او تقدیرا او الحکمی والکل منتف ههنا وایضا ان المراد بالبیان هو بیان صدق الکلام بالدلیل ومن البین ان شعری شعری لیس کذلک اذ استقامة معناه موقوف علی التقدیر والتقدیر لیس بینا ناله ولا دلیل صدقه فاینما عل (قوله وتحقیق ذلک) ای الجواب المذکور وتفصیله ان القضیة المتعارفة تشتمل علی العقدین عقد الوضع وهو اتصاف ذات الموضوع بالعنوان بطریق التقیید وعقد الحمل وهو اتصاف الذات بمفهوم المحمول بطریق الخبریة والوضع قد یستلزم الحمل استلزاما بینا بالمعنی الاخص فح یکون الحکم لغوا وقد لا یکون کذلک فح یحتاج الحمل والحکم الی امر خارج عن الطرفین وذلک الخارج ان کان غیر النظر فالحکم بدیهی والا فنظری وعلی التقدیرین فالحکم مفید (وان اختلاف الشیء (الامکنة المحکوم علیه بالاعتبار قد یکون باعتبار اختلاف العنوان کالجسم والحیوان الناطق وقد یکون باعتبار اخذ الموضوع بحسب الاعتقاد والفرض والمحمول بحسب نفس الامر کما فیما نحن فیه وکواجب الوجود موجود (ولا یبعد ان یجعل ذلک اشارة الی الجواب التحقیقی فی هذا

من الاحتیاج المنافی للوجوب فما له اجزاء یسمی باعتبار تألفه منها مترکبا وباعتبار انحلاله الیها متبعضا ومتجزیا (ولا متناه) لان ذلک من صفات المقادیر والاعداد (ولا یوصف بالمائیة) ای بالمجانسة للاشیاء لان معنی قولنا ما هو من ای جنس هو والمجانسة توجب التمایز عن المجانسات بفصول مقومة فیلزم الترکیب (ولا بالکیفیة) ای من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة والیبوسة وغیر ذلک مما هو من صفات الاجسام او توابع المزاج والترکیب (ولا یتمکن فی مکان) لان التمکن عبارة عن نفوذ بعد فی بعد آخر متوهم او متحقق یسمونه المکان والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه عند القائلین بوجود الخلاء والله تعالی منزه عن الامتداد والمقدار لاستلزامه التجزی (فان قیل الجوهر الفرد متحیز ولا بعد فیه والا لکان متجزیا (قلنا المتمکن اخص من المتحیز لان الحیز هو الفراغ الموهوم الذی یشغله شیء ممتد او غیر ممتد فما ذکر دلیل علی عدم التمکن فی المکان (واما الدلیل علی عدم التحیز فهو انه لو تحیز فاما فی الازل فیلزم قدم الحیز اولا فیکون محلا للحوادث (وایضا اما ان یساوی الحیز او ینقص عنه فیکون متناهیا او یزید علیه فیکون متجزیا واذا لم یکن فی مکان لم یکن فی جهة لا علو ولا سفل ولا غیرهما لانها اما حدود واطراف للامکنة او نفس

المقام دون الجواب المذكور فكان الجواب المذكور ليس مرضيا عنده وتحقيقا اذ مبناه على الفرق بين احد العنوانات بعضها بحسب الفرض والبعض الاخر بحسب نفس الامر وقد عرفت ما فيه من ان الاخذ بحسب الفرض دون نفس الامر وكذا الفرق على خلاف ما عليه العرف واللغة ﴿ ٣٥ ﴾ او مبناه على ان الجواب المذكور بعد التزام كون الشيء بمعنى الموجود او كون الوجود لازما بينا بالمعنى الاخص وذلك ليس كذلك وغاية الامر التلازم بحسب نفس الامر دون التعقل حتى يلزم لغوية الحكم (اى بالحقايق يحتمل ان يراد العلم بالقضية المذكورة اذ هذا القدر كاف فى الرد (قوله والتصديق بها) بان يحمل بعضها على البعض او الكل على الاخر كما هو الظاهر كقولنا الجسم متحرك (قوله وباحوالها) بان يجعل الحقايق موضوعات وتثبت عليه الاحوال ولا شك ان التصديق بحال الشيء من حيث النسبة الى ذلك الشيء علم بذلك الشيء فصح عد التصديق باحوال الحقايق من قبيل العلم بالحقايق كالعلم بانفسها (فلا يتجه ان الكلام فى العلم بالحقايق فكيف يصح عد التصديق باحوالها من جزئيات العلم

الامكنة باعتبار عروض الاضافة الى شيء (ولا يجرى عليه زمان) لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد يقدر به متجدد آخر وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة والله تعالى منزه عن ذلك * واعلم ان ما ذكره من التنزيهات بعضها يغنى عن البعض الا انه حاول التفصيل والتوضيح فى ذلك قضاء لحق الواجب فى باب التنزيه وردا على المشبهة والمجسمة وسائر فرق الضلال والطغيان بابلغ وجه واوكده فلم يبال بتكرير الالفاظ المترادفة والتصريح بما علم بطريق الالتزام (ثم ان مبنى التنزيه عما ذكرت على انها تنافى وجوب الوجود لما فيها من شائبة الحدوث والامكان على ما اشرنا اليه لا على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره بدليل قولهم هذا اجسم من ذلك وان الواجب لو تركب فاجزائه اما ان يتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب او لا فيلزم النقص والحدوث وايضا اما ان يكون على جميع الصور والاشكال والكيفيات والمقادير فيلزم اجتماع الاضداد او على بعضها وهى مستوية الاقدام فى افادة المدح والنقص وفى عدم دلالة المحدثات عليه فيفتقر الى مخصص فيدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثا بخلاف مثل العلم والقدرة فانهما من صفات كمال تدل المحدثات على ثبوتهما او اضدادهما

بها كما لا يخفى قال الفاضل المحشى فاللام فى العلم لاستغراق الانواع بمعونة المقام تم كلامه لعله اراد بالانواع نوع التصور والتصديق وبالمقام مقام الرد كما يشعر به جواب الشارح عما قيل ولا خفاء فى ان جمع التصور ناظر الى الاستغراق الشخصى وليس مقصورا على الاستغراق النوعى وان مقام الرد لا يستدعى الاستغراق مطلقا فضلا عن الاستغراق *

النوعي اذ ثبوت جنس العلم كاف في الرد كما ان ثبوت جنس الحقيقة كاف فيه كما لا يخفى على من تفطن في جواب الشبهة ونكتة جمع التصور وافراد التصديق غير خفي على الفطن الزكي (قوله متحقق) بمعنى انه واقع في نفس الامر لا بمعنى انه موجود في الخارج اذ العلم عند الاشاعرة اضافة وهي اعتبارية اتفاقا من

المتكلمين سوى الابن (قوله

صفات نقصان لا دلالة على ثبوتها لانها تمسكات ضعيفة توهن عقائد الطالبين وتوسع مجال الطاعنين زعما منهم ان تلك المطالب العالية مبنية على امثال هذه الشبه الواهية (واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة والجوارح وبان كل موجودين فرضا لابد ان يكون احدهما متصلا بالاخر مماسا له او منفصلا عنه مباينا له في الجهة والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم فيكون مباينا للعالم في جهة فيتحيز فيكون جسما او جزء جسم مصورا متناهيا (والجواب ان ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس باحكام المحسوس والادلة القطعية قائمة على التنزيهات فوجب ان يفوض علم النصوص الى الله تعالى على ما هو دأب السلف ايثارا للطريق الاسلم او تؤول بتأويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون دفعا لمطاعن الجاهلين وجذبا بضبع القاصرين سلوكا للسبيل الاحكم (ولا يشبهه شيء) اي لا يماثله اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة فظاهر واما اذا اريد بها كون الشيئين بحيث يسد احدهما مسد الآخر اي يصلح كل منهما لما يصلح له الآخر فلان شيئا من الموجودات لا يسد مسده في شيء من الاوصاف فان اوصافه تعالى من العلم والقدرة وغير ذلك اجل واعلى مما في المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما (قال في البداية ان العلم منا موجود وعرض وعلم محدث وجائز الوجود ومتجدد

العلم بثبوتها) بتقدير المضاف ورجع الضمير الى الحقايق واقامة المضاف اليه مقام المضاف اورجع الضمير الى الثبوت الذي في ضمن ثابتة والتأنيث باعتبار المضاف اليه وفيه اذ ليس في الكلام اضافة الثبوت الى الحقايق وكفاية الاضافة من حيث المعنى في التأنيث محل الخدشة والظاهر ان المراد بالعلم على هذا التوجيه هو التصديق لا ما يعم التصور والتصديق واللام في العلم لاستغراق اشخاص نوع التصديق ولا يبعد حمل اللام على الجنس والحقيقة (قوله للقطع بانه لا علم لجميع الحقايق) يعني ان الحقايق عام مستغرق فرجع الضمير اليهما يقتضي كون العلم بجميع الحقايق حاصلا لنا وهو بين البطلان وقد يقال ان الاية الكريمة وعلم آدم الاسماء كلها الاية اي مسمياتها نص في حصول العلم بالجميع تفصيلا ودفعه غير خفي كما لا يخفى (قوله في كل والجواب ان المراد الجنس) حاصله انا لا ندعي الايجاب الكلي بل الايجاب الجزئي يعني جمع من الحقايق ولو ثلثة او اربعة او حقيقة من الحقايق ثابتة والعلم بجنس الحقايق متحقق لان الخصم يدعي السلب الكلي في المقامين والايجاب الجزئي كاف في ابطاله وانت خبير بان الانسب

فهـــ انحصر في الخبر وجود الصفتين

ح ان يقال حقيقة الشىء ثابتة من غير جمع المضاف والمضاف اليه (قوله ردا اى بل ابل انه ردعلى القائلين (قوله ولا بعدم ثبوتها) وانما لم يقتصر على الاول مع انه كاف فى المقصود تنبيها على ان للمنكر ينبغى ان يتعرض لنفى القسمين معا ليكون نصا فى مرده لان العلم بالحقايق منحصر فى القسمين العلم بثبوتها والعلم بعدم ثبوتها بخلاف الرد عليه

فى كل زمان فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالى لكان موجودا وصفة قديمة وواجب الوجود ودائما من الازل الى الابد فلا يماثل علم الله تعالى علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه (فقد صرح بان المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك فى جميع الاوصاف حتى لو اختلفا فى وصف واحد انتفت المماثلة (وقال الشيخ ابو المعين فى التبصرة انا نجد اهل اللغة لا يمتنعون من القول بان زيدا مثل عمرو فى الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسده فى ذلك الباب وان كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة (وما يقوله الاشعرى من انه لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد لان النبى عليه السلام قال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل واراد به الاستواء فى الكيل لا غير وان تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة (والظاهر انه لا مخالفة لان مراد الاشعرى المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا (وعلى هذا ينبغى ان يحمل كلام البداية ايضا والا فاشتراك شيئين فى جميع الاوصاف ومساواتهما من جميع الوجوه يرفع التعدد

فكيف يتصور التماثل (ولا يخرج عن علمه وقدرته شىء) لان الجهل بالبعض او العجز عن البعض نقص وافتقار الى مخصص مع ان النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة فهو بكل شىء عليم وعلى كل شىء قدير (لا كما تزعم الفلاسفة من انه لا يعلم الجزئيات ولا يقدر على اكثر من واحد والدهرية انه لا يعلم ذاته والنظام انه لا يقدر على خلق

فانه يحصل بمجرد القول بان العلم بها متحقق من غير ان يتعرض بالثبوت والعدم (قوله منهم من ينكر حقايق الاشياء انفسها بمعنى) انها مرتفعة عن نفس الامر بالمرة وليس للماهيات تخالف وتمايز بعضها عن بعض وليس الامر والشىء منها ظروفا لنفس الامر لا بنفسه ولا بوجوده اذ ما من نسبة ايجابية كانت اوسلبية الا فلها نسبة يناقضها بل الكل خيالات واوهام لا اصل له كالسراب الذى يحسبه الضمآن ماء لا ان الكل راجع الى اصل واحد حقيقى موجود فى الخارج وحدة حقيقية بحيث لا تعدد ولا تمايز بوجه من الوجوه الا بحسب الظاهر وبادى الرأى واما بحسب التحقيق فلا كما ذهب اليه جمع من اهل المشاهدة والمكاشفة لا يقال فح يلزم ارتفاع النقيضين لان ارتفاع النقيضين فرع تحقق اصل النسبة فحيث لا نسبة لا ايجاب ولا سلب وذلك ليس ارتفاع النقيضين على ان ارتفاع النقيضين من المخيلات عندهم وكذا استحالته من المخيلات عندهم (ومن هذا يظهر لك ان انكارهم لا يختص بالحقايق الموجودة فى الخارج كما يشعر به ظاهر عبارة الشرح وقد يقال ان مرادهم بالانكار بها انكار ثبوتها على

حذف المضاف كما في مذهب العندية والفرق بين المذهبين باعتبار ان العندية يقولون ثبوتها تابعة للاعتقاد بخلاف العنادية فانهم ينكرون الثبوت مطلقا (قوله ومنهم من ينكر ثبوتها) اى اتصاف الماهيات بالوجود وثبوت بعضها بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد بل هى تابعة للاعتقاد فان اعتقدناموجودا فموجود ومعدوما فمعدوم فان حادثا فحادث وان قديما فقديم الى غير ذلك فمعتقد كل طائفة حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم فيكون النقيضان حقا بالقياس الى طائفتين ولا استحالة فيه عندهم اذ ليس فى نفس الامر شىء متحقق (واحتجوا على ذلك بان الصفراوى يجد الحلو فى فمه مرا فدل ذلك على ان المعانى تابعة للاعتقاد دون العكس (فان قيل ان اعتقاد تبعية ثبوت الحقايق للاعتقاد حقيقة ثابتة فان قلوا بتبعية تلك الاعتقاد لاعتقاد آخر فلابد من ان ينتهى الى اعتقاد ثابت فى نفس الامر فلزمهم التناقض والا فيلزم التسلسل (قلنالهم ان يمنعوا استحالة التسلسل لانه فى الامور الاعتبارية (ولو قيل انهم اعترفوا بتحقق النفى فلزم التناقض (قلنا هذا ايضا تابع للاعتقاد عندهم (قوله ويزعم انه شاك (قيل فيلزم التسلسل فى الشكوك (واجيب بانهم شاكون فى لزوم التسلسل مع ان التسلسل فى الامور الاعتبارية (قوله لنا تحقيقا اى دليلا مقاصادق المقدمات بحسب نفس الامر وان لم يكن مقاصادقا مسلما عند الخصم ولا خطافى ان اللازم منه ثبوت الاشياء فى نفس الامر واما ثبوت العلم بها فلا وفيه تدبر (قوله قادرا

ولله تعالى صفات كما له الخ مصـــ

الجهل والقبح والبلخى انه لا يقدر على مثل مقدور العبد وعامة المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدور العبد ﴿ وله صفات ﴾ لما ثبت من انه تعالى عالم قادر حى الى غير ذلك (ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب وليس الكل الفاظا مترادفة وان صدق المشتق على الشىء يقتضى ثبوت مأخذ الاشتقاق له فثبت له صفة العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك (لا كما تزعم المعتزلة من انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك فانه محال ظاهر بمنزلة قولنا اسود ولا سواد له (وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما (ودل صدور الافعال المتقنة على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته عالما وقادرا (وليس النزاع فى العلم والقدرة والحيوة التى هى من جملة الكيفيات والملكات لما صرح به مشايخنا رحمهم الله من ان الله تعالى حى وله حيوة ازلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء والله تعالى عالم وله علم ازلى شامل ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضرورى ولا مكتسب وكذا فى سائر الصفات (بل النزاع فى انه كما ان للعالم منا علما هو عرض قائم به زائد عليه حادث فهل لصانع العالم هو صفة ازلية قائمة به زائدة عليه وكذا جميع الصفات (فانكره الفلاسفة والمعتزلة (وزعموا ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما وبالمقدورات

بالضرورة الضرورة ههنا بمعنى القطع واليقين او بمعنى الوجوب دون بمعنى البداهة بقرينة قوله او بعضها بالبيان (قوله والزاما) اى قياسا مركبا من المقدمات المسلمة عند الخصم مستلزما لبطلان مذهبه كما هو مسلمة عندنا ومستلزمة لمذهبنا ايضا لا بمعنى القياس الجدلى المركب من المقدمات المسلمة عند الخصم غير مسلمة عندنا (وانت خبير بان بعض المقدمات غير مسلمة عند الخصم كيف وان امتناع ارتفاع النقيضين من جملة المخيلات عندهم فكيف يكون الزاما (قلنا انما جعل الزاما تنبيها على ان من يصلح التخاطب والمناظرة تم الزاما او اشارة الى قربه بالتسليم بالنظر الى الاول تأمل (قوله لانه ان لم يتحقق نفى الاشياء اى ان لم يتصف شئ من الاشياء بصفة النفى لم يكن شئ منها منفيا اذ المنفى ما اتصف بالنفى وقام به النفى فاذا لم يتصف بالنفى لزم الاتصاف بنفى النفى ونفى النفى اثبات او هو ملزومه فلزم الثبوت (وان تحقق النفى فقد ثبت ماهية من الاشياء اذ النفى من جملة الماهيات وكذا الاتصاف بصفة النفى من جملتها (قال الفاضل المحشى يرد عليه ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة المخيلات عندهم فلا يلزم من عدم تحقق النفى الثبوت فالصواب فى الالزام ان يقتصر على الشق الاخير فيقال انكم جزمتم بنفى الحقايق مطلقا وهذا النفى من جملة الحقايق فثبت بعض ما نفيتم وقد يتوهم ان انكارهم مقصور على الحقايق الموجودات الخارجية ويوجه الالزام بان النفى حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعلم من الاعراض الموجودة فى الخارج (ويرد عليه

قادر الى غير ذلك فلا يلزم تكثر فى الذات ولا تعدد فى القدما والواجبات (والجواب عنه ما سبق من ان المستحيل تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحيوة وعالما وحيا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته الى غير ذلك من المحالات (ازلية) لا كما تزعم الكرامية من ان له صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى (قائمة بذاته) ضرورة انه لا معنى لصفة الشئ الا ما يقوم به لا كما تزعم المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره لكن مرادهم نفى كون الكلام صفة له لا اثبات كونه صفة له غير قائمة بذاته (ولما تمسكت المعتزلة بان فى اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها موجودات قديمة متغايرة لذات الله تعالى فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الاشارة اليه فى كلام المتقدمين والتصريح به فى كلام المتأخرين من ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته وقد كفرت النصارى باثبات ثلاثة من القدماء فما بال الثمانية او اكثر (اشار الى الجواب بقوله (وهى لا هو ولا غيره) يعنى ان صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء (والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم الثلثة التى هى الوجود والعلم

مبحث المغربى الغالب بوجوب الصفات

انه لاوجود للعلم فى الخارج عند كثير من المتكلمين تم كلامه ولا يشتبه عليك انه يرد عليه مثل مايرد على ماذكر بان يقال ان النفى من جملة المخيلات عندهم وكذا الجزم فلا يلزم ثبوت مانفى (وايضا ان عدم وجود العلم فى الخارج عند كثير من المتكلمين لاينافى كونه ملزما اذ لا يجب كون الملزم معتقدا لمن تمسك به (والاولى فى الرد ان يقال ان الكلام فى النفى بمعنى اللا وقوع دون النفى بمعنى الانتزاع لان النقيضين هما النفى والاثبات بمعنى الوقوع واللاوقوع لا النفى والاثبات بمعنى الايقاع والانتزاع لارتفاعهما عند الشك والكلام فى المتناقضين فلا يصح الحكم بان النفى حكم والحكم تصديق الخ تأمل (قوله على الاطلاق اى بطريق السلب الكلى (قوله انما يتم على العناديه (وقد عرفت ما فيه قال فى شرح المقاصد لايخفى مافى كلام العنادية والعندية من التناقض حيث اعترفوا بحقيقة اثبات او نفى سيما اذا تمسكوا فيهما ادعوا بالشبهة بخلاف اللادرية فانهم اصروا على الترددو الشك فى كل مايلتفت اليه حتى فى كونهم شاكين تم كلامه ولا خفاء فى ان هذا صريح فى ان الالزام تم على العنادية والعندية معا فبين كلاميه نوع تدافع وماقيل فى توجيهه ما فى شرح المقاصد من ان نسبة النفى ان لم يتحقق فى نفسها فقد تحقق نسبة الثبوت اذ الواقع لايخلو عن النسبتين مدفوع بما مر من ان عدم خلو الواقع من جملة المخيلات (والاولى فى التوجيه ان يقال انكم جزمتم بنفى الحقايق مطلقا واتصاف الحقايق بصفة النفى وهذا النفى والاتصاف من جملة تلك الحقايق وثبوتها فيثبت

والعلم والحيوة وسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذوات متغايرة (ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلاثة الى غير ذلك متعددة ومتكثرة مع ان البعض جزء من البعض والجزء لايغاير الكل (وايضا لايتصور النزاع من اهل السنة فى كثرة الصفات وتعددها متغايرة كانت او غير متغايرة (فالاولى ان يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة لاذات وصفات وان لا يجترأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها بل يقال هى واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها اعنى ذات الله تعالى وتقدس (ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يعنى انها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس (واما فى نفسها فهى ممكنة ولا استحالة فى قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا له غير منفصل عنه فليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الالهة (لكن ينبغى ان يقال ان الله قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء لئلا يذهب الوهم الى ان كلا منها قائم بذاته موصوف بصفات الالوهية (ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفى الصفات والكرامية الى نفى

بعض ما فيه تم وفيه ما فيه تأمل (قوله قالوا الضروريات هذا دليل اللاادرية وفيه نوع اشعار على دليل العندية ايضا من ان الصفراوى يجد الحلو فى فمه مرا يدل على ان المعانى تابعة للادراك واما دليل العنادية فهو انه ما من قضية بديهية كانت او نظرية الا فلها معارضة مثلها فى القوة تقاومها (قوله ۞ ٤١ ۞ والحس قد يغلط كثيرا واذا كان كذلك فحكمه فى اى جزئى ومادة يفرض كان فى معرض الغلط فلا يكون مقبول الشهادة قال الفاضل المحشى (ان قلت قد الداخلة على المضارع للقلة فينا فى الكثرة (قلت قد يستعار فيستعمل للتحقيق ايضا على ان القلة بحسب الاضافة لاينا فى الكثرة فى نفسه تم كلامه هذا مبنى على ما هو المشهور (والتحقيق ان قد الدا خلة على المضارع يفيد القلة بحسب الزمان ولاشك ان القلة بحسب الزمان لا ينا فى الكثرة الاضافية بحسب المادة تأمل (قوله كالاحول الذى يقصد الحول تكلفا فانه يرى الواحد اثنين بسبب وقوع الا نحراف فى العصبتين او فى احدهما واما الاحول الفطرى فقلما يرى الواحد اثنين (قوله ومنها البديهيات اى الاوليات وما فى حكمها من القضايا الفطرى القيا

س اذا القياس الخفى لما لم يفارق عن تصور الطرفين ههنا فكان تصور الطرفين كافى فى الحكم كما فى الاوليات بخلاف البواقى من المجربات والمتواترات واحكام الوهم فى المحسوسات والحدسيات فليس كذلك بل يحتاج الى امر خارج عنهما فهى داخلة فى الحسيات

(٥) اذ المراد بها ما للحس فيها مدخل سواء احتاج العقل فى الحكم الى شئ آخر سوى الحس

قدمها والاشاعرة الى نفى غيريتها وعينيتها (فان قيل هذا النفى فى الظاهر رفع للنقيضين وفى الحقيقة جمع بينهما لان نفى الغيرية صريحا مثلا اثبات العينية ضمنا واثباتها ضمنا مع نفى العينية صريحا جمع بين النقيضين وكذا نفى العينية صريحا جمع بينهما لان المفهوم من الشئ ان لم يكن هو المفهوم من الاخر فهو غيره والا فعينه ولا يتصور بينهما واسطة (قلنا قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما مع مع عدم الآخر اى يمكن الانفكاك بينهما والعينية باتحاد المفهومين بلا تفاوت اصلا فلا يكونان نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بان يكون الشئ بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الاخر ولا يوجد بدونه كالجزء مع الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية والعدم على الازلى محال والواحد من العشرة يستحيل بقائه بدونها وبقاؤها بدونه اذ هو منها فعدمها عدمه ووجودها وجوده بخلاف الصفات المحدثة فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور فيكون غير الذات كذا ذكره المشايخ (وفيه نظر لانهم ان ارادوا صحة الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض كالسواد مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقا وان اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين الكل والجزء وكذا بين الذات والصفة

اولا وفيه ان من غلبة الحس فى الحسيات ليس مطردا وانما لم يتعرض الوجدانيات وهى التى
نجدها اما بنفوسنا كعلمنا بوجودنا وبالالات الباطنة كعلمنا بلذاتنا وآلامنا انها لا تنفع لها فى العلوم فلا
يكون حجة على الغير (وقد يراد بالبديهيات ما يقابل الحسيات فيندرج الوجدانيات ح فى البد
لهيات فينحصر الضروريات فيهما (وصاحب المواقف جعل الوجدانيات
قسما برأسها وثالث القسمة
(وانت تعلم ان عبارة
الكتاب ليس نصا فى حصر
الضروريات فى القسمين
المذكورين وان كان المقام
يلايم الحصر ويستدعيه
تأمل (قوله والنظريات
فرع الضروريات لانتها
ئها اليها دفعا للدور
والتسلسل (قوله غلط الحس
اشارة الى منع الكلية الملحو
ظة فى نظم الكلام وهو قولنا
ومتى كان كذلك فحكمه فى
اى فرد ومادة يفرض كان فى
معرض الغلط ونسبة الغلط
الى الحس بادنى ملابسة اذ
الغلط فى الحكم ليس الامن
العقل (قوله لاسباب جز
ئية غير شاملة وغير متحققة
فى جميع المواد والظاهر ان
جمع الاسباب باعتبار المواد
على انه يجوز ان يكون سبب
الغلط فى مادة واحدة متعددا
من غير لزوم توارد العلل
المستقلة على المعلول الوا
حد بالشخص تدبر
(قوله لانتفاء اسباب الغلط فى نفس الامر ومصداقه حصول اليقين فى بعض (وقولنا)
المحسوسات والتجويز العقلى لاينافى العلم كما فى العلوم العادية فلا يتوجه ان يقال
ليس لنا احاطة باسباب الغلط برمتها فكيف يتصور الاطلاع على انتفاء الجميع فيجوز ان تحقق
فى اى مادة يفرض من المحسوسات سبب من اسباب الغلط من غير ان يكون لنا شعور ابذلك

للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون
الصفة وماذكروا من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة
ظاهر الفساد (لايقال المراد به امكان تصور وجود كل منهما
مع عدم الاخر ولو بالفرض وان كان محالا والعالم قد يتصور
موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف الجزء مع
الكل فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود
الواحد من العشرة بدون العشرة اذ لو وجد لماكان واحدا من
العشرة والحاصل ان وصف الاضافة معتبر وامتناع الانفكاك
حينئذ ظاهر (لانا نقول قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات
بناء على انها لا يتصور عدمها لكونها ازلية مع القطع بانه
يتصور وجود البعض كالعلم مثلا ثم يطلب اثبات البعض
الآخر فعلم انهم لم يريدوا هذا المعنى مع انه لا يستقيم فى العرض
مع المحل ولو اعتبر وصف الاضافة لزم عدم المغايرة بين كل
متضايفين كالاب والابن وكالاخوين وكالعلة والمعلول بل بين
الغيرين لان الغير من الاسماء الاضافية ولا قائل بذلك
(فان قيل لم يجوز ان يكون مرادهم انها لاهو بحسب المفهوم
ولاغيره بحسب الوجود كما هو حكم سائر المحمولات
بالنسبة الى موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب
الوجود ليصح الحمل والتغاير بحسب المفهوم ليفيد كما فى
قولنا الانسان كاتب بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لايصح

السبب (قوله والاختلاف فى البديهى (جواب عن القدح فى البديهيات وما بعده من قوله وكثرة الاختلاف جواب عنها فى النظريات (قوله لعدم الالف او لخفاء (وقد يناقش فيه بانه لا مدخل للالف لان الطرفين لا يخلو من ان يكون متصورا على الوجه الذى يدور الحكم عليه اولا فعلى الاول يكون كافيا

فى الحكم من غير مدخلية امر آخر فيه كالالف فلا يتصور الاختلاف ح وعلى الثانى يكون الاختلاف لاجل عدم تصور الطرفين على الوجه الذى يدور الحكم عليه لا للالف او عدمه نعم للالف مدخل فى السرعة ووجه الدفع غير خفى كما لا يخفى (قوله لا اينا فى حقية بعض النظريات بل حقية البعض مقطوع به ببديهة العقل (قوله والحق اشارة الى ان مامر من الاجوبة تحقيقا والزاما لا يتم ومامر من قوله ولا يخفى انه انما يتم على العنادية وقد عرفت مافيه (قوله خصوصا اللاادرية ليس بواقع موقعه تامل (قوله اشتقت السفسطة (قال فى شرح المواقف ثم عرب هذان اللفظان واشتقت منهما السفسطة والفلسفة هذا يدل على ان الاشتقاق من خواص العربية وان الاشتقاق هينا بالمعنى المصطلح وفى المقامين تامل (قوله وهو صفة يتجلى بها (واعلم ان احسن ماقيل فى الكشف عن ماهية العلم هذا التعريف ثم الثانى ولهذا اختارهما من بين التعريفات وقدم الاول وان المتبادر من السبب هو السبب القريب فخرج به الحيوة والوجود وغير ذلك لكن بقى ان المتبادر منه هو السبب الحقيقى وهو منتف هينا * وان السبب القريب ليس الا الايجاد وحمل القريب على الاضافى تعسف لا يليق فى مقام

مصـ الصفات الثبوتية

وقولنا الانسان انسان فانه لا يفيد (قلنا ان هذا انما يصح فى مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا فى مثل العلم والقدرة مع ان الكلام فيه ولا فى الاجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد (وذكر فى التبصرة ان كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره مما لم يقل به احد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث (وقد خالف فى ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته وهذا لان العشرة اسم لجميع الافراد متناول لكل فرد من آحاده مع اغياره فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه لانه من العشرة وان تكون العشرة بدونه وكذا لو كان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها (هذا كلام صاحب التبصرة ولا يخفى مافيه (وهى) اى صفاته الازلية (العلم) وهى صفة ازلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها (والقدرة) وهى صفة ازلية تؤثر فى المقدورات عند تعلقها بها (والحيوة) وهى صفة ازلية توجب صحة العلم (والقوة) وهى بمعنى القدرة (والسمع) وهى صفة ازلية تتعلق بالمسموعات (والبصر) وهى صفة ازلية تتعلق بالمبصرات فيدرك بهما ادراكا تاما لا على سبيل التخيل والتوهم ولا على طريق تاثر حاسة ووصول هواء ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات

التعريف وكذا محمل السبب على العادي وايضا لا يصدق التعريف على العلم الحضوري مع انه من جملة افراد المعرف وتخصيص المعرف بالانطباع تعسف هذا انما هو حد العلم عند من يقول العلم صفة ذات التعلق ومن قال انه نفس التعلق حده بانه تجلي المذكور وانكشافه عند النفس (قوله ويمكن ان يعبر تفسير ﴿ ٤٤ ﴾ لما ذكر وبه اشار الى ان المراد بالذكر الذكر بالقوة دون الذكر بالفعل والا لبطل الجامعية (قوله فيشمل ادراك الحواس الظاهرة اذهم لا يقولون بالباطنة واسناد الادراك الى الحواس ليس من قبيل اسناد الادراك الى المدرك بل الى الالة وكذا اسناده الى العقل لو اريد به القوة النظرية وعد ادراك الحواس علما موافق لمذهب الشيخ الاشعري وهو المختار عند المتأخرين اذ بكل واحدة منها ترتسم في النفس صورة بها ينكشف المحسوس للنفس ولا يلزم منه كون البهايم من ذوي العلم لان ادراكها بنفس الحواس دون بالنفس بواسطة الحواس ولهذا قيل لمن قامت فكانه قال صفة يتجلى بها المذكور عند النفس واما عند الجمهور فهي نوع من الادراك ممتاز عن العلم بالماهية (قال الشارح في شرح المقاصد في بحث العلم والحق ان اطلاق العلم على الاحساس مخالف للعرف واللغة (قال (قصدا) الفاضل المحشي عده علما يخالف العرف واللغة فان البهايم ليست من اولي العلم تم كلامه (وانت تعلم ان ما عد من العلم ليس ادراك الحواس مطلقا بل ادراك النفس بواسطتها اذ ادراك الحواس مرتسمة عند النفس وايضا قوله فان البهايم الخ يدل على ان التوهم والتخيل

مص — اثبات صفة الكلام له تعالى

والمقدورات لانها صفة قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث (والارادة والمشية) وهما عبارتان عن صفة في الحي توجب تخصيص احد المقدورين في احد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع (وفيما ذكر تنبيه على الرد على من زعم ان المشية قديمة والارادة حادثة قائمة بذات الله تعالى وعلى من زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب ومعنى ارادته فعل غيره انه آمر به كيف وقد امر كل مكلف بالايمان وسائر الواجبات ولو شاء لوقع (والفعل والتخليق) عبارة عن صفة ازلية تسمى التكوين (وسيجيء تحقيقه وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في المخلوق (والترزيق) هو تكوين مخصوص صرح به اشارة الى ان مثل التخليق والتصوير والترزيق والاحياء والاماتة وغير ذلك مما اسند الى الله تعالى كل منها راجع الى صفة حقيقية ازلية قائمة بالذات هي التكوين لا كما زعم الاشعري من انها اضافات وصفات الافعال ﴿ والكلام ﴾ هو صفة ازلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف وذلك لان كل من يأمر وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وغير الارادة لانه قد يأمر بما لا يريده كمن يأمر عبده

وادراك الجوع والخوف واللذة والالم لايكون علما لحصولها للبهايم تأمل (قوله من التصورات والتصديقات الظاهر انه متعلق بادراك العقل اذ التصديق لايحصل بالحواس الا باعتبار الاطراف تأمل (قوله اليقينية المنسوبة الى اليقين بمعنى المندرجة تحت اليقين اندراج الجزئى تحت الكلى واليقين

بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع مختص بالتصديق وكذا غير اليقين بمعنى الاعتقاد الغير الثابت المطابق واما اليقين وغير اليقين بمعنى المطابقة وعدمها فجار فى التصورات ايضا على ما زعموا والتحقيق ان التصورات كلها يقينية ولا توصف بعدم المطابقة اصلا (قوله صفة توجب تميزا الخ الصفة هى الامر الغير القائم بالذات او القائم بالمحل اى الموضوع وتفسيرها بالامر القائم بالغير كما فسر به قدس سره فى شرح المواقف ليس على ماينبغى اذ يخرج علم الله بل لايتناول التعريف على شىء من افراد المعرف اذ الصفة عند الاشاعرة ليست غير المحل كما انها ليست عينه ومحصله ان العلم امر قائم بمحل متعلق بشىء يوجب ذلك الامر ايجابا عاديا كون محله مميزا للمتعلق تميزا لايحتمل ذلك المتعلق

قصد الى اظهار عصيانه وعدم امتثال الامر (ويسمى هذا كلاما نفسيا على ما اشار اليه الاخطل بقوله * ان الكلام لفى الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا * (وقال عمر رضى الله عنه انى زورت فى نفسى مقالة وكثيرا ماتقول لصاحبك ان فى نفسى كلاما اريد ان اذكره لك (والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام (فثبت ان لله تعالى صفات ثمانية هى العلم والقدرة والحيوة والسمع والبصر والارادة والتكوين والكلام (ولما كان فى الثلاثة الاخيرة زيادة نزاع وخفاء كرر الاشارة الى اثباتها وقدمها وفصل الكلام بعض التفصيل فقال (وهو) اى الله تعالى (متكلم بكلام هو صفة له) ضرورة امتناع اثبات المشتق للشىء من غير قيام مأخذ الاشتقاق به (وفى هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى انه متكلم بكلام هو قائم بغيره وليس صفة له (ازلية) ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى (ليس من جنس الحروف والاصوات) ضرورة انها اعراض حادثة مشروطة حدوث بعضها بانقضاء البعض لان امتناع التكلم بالحرف الثانى بدون انقضاء الحرف الاول بديهى (وفى هذا رد على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه تعالى عرض

نقيض ذلك التميز فلابد من اعتبار المحل الذى هو العالم لان التميز المتفرع على الصفة انما هو المحل دون الصفة ولاشك ان تميزه انما هو لشىء يتعلق به تلك الصفة والتميز اعنى المعلوم تصوريا كان او تصديقيا وذلك الشىء المتعلق هو الذى لايحتمل نقيض التميز يخرج بقوله تميزا عن الحد ماعدا العلم من الصفات النفسانية وغير النفسانية كالشجاعة

والقدرة والسواد والبياض الى غير ذلك فان تلك الصفات وان كانت توجب لمحلها تميزا عن الغير لكن لا توجب تميزا بخلاف الادراك فانه كما يوجب لمحله تميزا عن غيره كذلك يوجب له ايضا تميز المدرك ذاته عما عداها اى يجعل المحل بحيث يستحق ان يلاحظ مدركاته ويميز عما عداها (وقد بينا قش فيه بان علم الله ۴۶ تعالى يخرج عن التعريف بحمل الايجاب على العادى كما هو مذهب الاشعرى فان الايجاب فى علم الله تعالى ليس بطريق العادة لان العادى يقتضى جواز التخلف وفى حقه تعالى غير مجوز وفيه واعلم ان ههنا امورا الصفة والمحل الذى قام به الصفة والتميز والايجاب الذى فى توجب والمتعلق والكل يحتمل ان يراد فى الموضعين على وجوه شتى احتما لا عقليا لكن الاقرب ان يراد بالضمير فى يحتمل المتعلق وبالنقيض نقيض التميز كما اشرنا اليه فى اثناء التقرير (قال الشارح فى شرح الشرح هذا هو الظاهر من مثل هذه العبارة ثم التميز فى التصور نفس الصورة والمتعلق الماهية المتصورة وفى التصديق الاثبات والنفى والمتعلق الطرفان ولاشك ان الاول اعنى الصورة لانقيض لها وان الاخرين اعنى الاثبات والنفى كل منهما نقيض الاخر هذا هو المشهور فى حل عبارة (على) هذا التعريف (ويرد عليه ح ان القول بالصورة فرع القول بالوجود الذهنى واصحاب هذا التعريف اعنى الاشاعرة لا يقولون بالوجود الذهنى (وايضا يلزم احد الامرين اما عدم كون التصور والتصديق علما او كون التصور غير الصورة وكون التصديق غير

من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم (وهو) اى الكلام (صفة) اى معنى قائم بالذات (منافية للسكوت الذى هو ترك التكلم مع القدرة عليه (والآفة) التى هى عدم مطاوعة الآلات اما بحسب الفطرة كما فى الخرس او بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة كما فى الطفولية (فان قيل هذا انما يصدق على الكلام اللفظى دون الكلام النفسى اذ السكوت والخرس انما ينافى التلفظ (قلنا المراد السكوت والآفة الباطنيان بان لا يريد فى نفسه التكلم او لا يقدر على ذلك فكما ان الكلام لفظى ونفسى فكذا ضده اعنى السكوت والخرس (والله تعالى متكلم بها آمر ناه مخبر) يعنى انه صفة واحدة تتكثر الى الامر والنهى والخبر باختلاف التعلقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات فان كلا منها صفة واحدة قديمة والتكثر والحدوث انما هو فى التعلقات والاضافات لما ان ذلك اليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل على تكثر كل منها فى نفسها (فان قيل هذه اقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها فيكون متكثرا فى نفسه (قلنا هذا ممنوع بل انما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات (وذلك فيما لا يزال واما فى الازل فلا انقسام اصلا (وذهب بعضهم الى انه فى الازل خبر ومرجع الكل اليه لان حاصل الامر اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهى

النفى والاثبات والكل مخالف لما تقرر عندهم على ان اثبات الصفة سوى الصورة والاثبات
والنفى ليس ضروريا ولا مبرهنا عليه بل يكذبه الوجدان وايضا ان ذكر التميز وارادة الصورة
والاثبات والنفى به مجازا عما به التميز مجاز من غير قرينة وايضا ان النفى والاثبات بمعنى الايقاع
والانتزاع ليس بشئ منهما (٤٧) نقيضا للاخر اذ هما يرتفعان عند الشك والوجه الوجيه فى التوجيه
هو ان يراد بالتميز المعنى
المصدرى وبالنقيض
نقيض المتعلق اعنى الو
قوع واللاوقوع فى التصد
يق والماهية المتصورة فى
التصور ويراد بالضمير
الذى فى يحتمل المتعلق
ايضا وحاصله انه لا يكون معه
عند العالم احتمال المتعلق
نقيض المتعلق وتجويز
وقوع الطرف المخالف له بدله
(لا يقال كيف يتصور احتمال
الشئ نقيضه لان امتناع
احتمال الشئ نقيضه بطر
يق الورود على المحل او
بطريق الوقوع فى نفس
الامر على سبيل البدل اى
وقوع كل واحد منهما بدل
الاخر انما هو بحسب نفس
الامر واما بالقياس الى
المدرك العالم فقد يحتمله
البتة (وقد يقال ان الا
حتمال بطريق الورود او
الوقوع بدل الاخر فليس
بصح بحسب نفس الامر
ايضا بل المع احتمال الشئ
نقيضه بطريق المواطأة وقد يناقش فيه بان التميز يعتبر فيه الاثبات والسلب عن الغير ولا شك
ان السلب عن الغير لا يتصور بدون تعقل الغير فلا بد فيه من تعقل الشئ مع غيره حتى يتحقق
التميز فلا يكفى فيه تعقل الشئ وحده فلا يصح جعله من لوازم العلم مطلقا وايضا ان التصور
بالوجه الاعم الشامل بجميع المفهومات لا يفيد التميز اصلا وههنا اعتراضات كثيرة لا يليق

على العكس وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الاعلام وحاصل
النداء الخبر عن طلب الاجابة (ورد بانا نعلم اختلاف هذه المعانى
بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد (فان
قيل الامر والنهى بلا مأمور ولا منهى سفه وعبث والاخبار فى
الازل بطريق المضى كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه
(قلنا ان لم نجعل كلامه فى الازل امرا ونهيا وخبرا فلا اشكال
فان جعلناه فالامر فى الازل لايجاب تحصيل المأمور به فى وقت
وجود المأمور وصيرورته اهلا لتحصيل فيكفى وجود المأمور
فى علم الآمر كما اذا قدر الرجل ابناله فامره بان يفعل كذا
بعد الوجود والاخبار بالنسبة الى الازل لا يتصف بشئ من
الازمنة اذ لا ماضى ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى
لتنزهه عن الزمان كما ان علمه ازلى لا يتغير بتغير الازمان
ولما صرح بازلية الكلام حاول التنبيه على ان القرآن
ايضا قد يطلق على هذا الكلام النفسى القديم كما يطلق على
النظم المتلو الحادث (فقال (والقرآن كلام الله تعالى غير
مخلوق) عقب القرآن بكلام الله تعالى لما ذكر المشايخ من
انه يقال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القرآن
غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف من الاصوات
والحروف قديم كما ذهبت اليه الحنابلة جهلا او عنادا (واقام
غير المخلوق مقام غير الحادث تنبيها على اتحادهما وقصدا

مصـــ القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق

الى جري الكلام على وفق الحديث حيث قال النبي عليه السلام
القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله
العظيم وتنصيصا على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين
الفريقين وهو ان القرآن مخلوق او غير مخلوق (ولهذا يترجم المسئلة
بمسئلة خلق القرآن * وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات
الكلام النفسي ونفيه (والا فنحن لا نقول بقدم الالفاظ والحروف
وهم لا يقولون بحدوث كلام نفسي (ودليلنا ما مر انه ثبت
بالاجماع وتواتر النقل من الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم
ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام ويمتنع قيام اللفظي
الحادث بذاته تعالى فتعين النفسي القديم (واما استدلالهم
بان القرآن متصف بما هو من صفات المخلوقات وسمات
الحدوث من التاليف والتنظيم والانزال والتنزيل وكونه
عربيا مسموعا فصيحا معجزا الى غير ذلك فانما يقوم حجة على
الحنابلة لا علينا لانا قائلون بحدوث النظم وانما الكلام في المعنى
القديم (والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلما ذهبوا الى انه
متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف في محالها او ايجاد اشكال
الكتابة في اللوح المحفوظ وان لم يقرأ على اختلاف بينهم (وانت
خبير بان المتحرك من قامت به الحركة لا من اوجدها والا لصح
اتصاف الباري تعالى بالاعراض المخلوقة له تعالى عن ذلك
علوا كبيرا (ومن اقوى شبه المعتزلة انكم متفقون على

في هذا المقام ايرادها (قوله لادراك الحواس الى الادراك الذي يحصل بعد غيبة الحس
الظاهري تصوريا كان او تصديقيا وقد يخص بالتصور ووجه التخصيص ظاهر على ما مر
(قوله بناء على عدم التقييد بالمعاني وهي التي لا يمكن ان يحس ويتعلق الحس بها سواء
كان كليا او جزئيا ماديا كان او غير مادي وقد يخص (٤٨) بالجزئي المادي الغير الممكن
ان يتعلق به الحس الظاهري
هذا هو المشهور (واعلم ان
ادراك المحسوسات قبل
الرؤية تعقل وبعد الغيبة
عن الحس تخيل وعند
الحضور احساس وبه صرح
قدس سره في بعض تصا
نيفه ولا شك ان المدرك في
الاولين ليس من عيان
المحسوسة بل من قبيل المعاني
اما قبل الرؤية فظاهر واما بعد
الغيبة فلانه امر خيالي لا شيء
محض عند المتكلمين بل
نقول ان المدرك في الاو
لين يدرك على الوجه
الكلي لكن بمطابقته للامر
الخارجي وكونه وسيلة الى
معرفته بوجه ما في صورة
الغيبة اشتبه الحال واشكل
الامر فلا يتوجه ما قال الفاضل
المحشي والامر في ادراكه
بعد الغيبة عن الحس مشكل
فليتأمل (قوله وللتصورات
ذكرها في عديل ادراك
الحواس يدل على اختصا
صها بادراك العقل من غير
توسط الحواس (قوله على انها او الظاهر ان المرجع هو التصورات وكذا الحال (ان القران)
في ادراك الحواس اذ مبنى الشمول على ادراك الحواس ايضا عدم النقيض اذ عدم التقييد
بالمعاني لا يكفي في شمول التعريف بها اذ عدم القيد رفع المانع (قوله
لا نقايض لها اي لمتعلقها على حذف المضاف وبه صرح الشارح في شرح شرح مختصر ابن

الحاجب حيث قال ومعنى قوله لانقيض للمتصورات انه لانقيض لمتعلقها (قال الفاضل المحشى لتميزها الذى هو الصورة تم كلامه قد عرفت مافيه (وقد يناقش فيه بان الشك والوهم من قبيل التصور مع انه يحتمل النقيض (وقد يجاب عنه بالاحتمال ليس من حيث انه تصور بل من حيثية اخرى ﴿٤٩﴾ وفيه (قال الفاضل المحشى فان قلت كل متصور لا يحتمل غير صورته الحاصلة ولوسلم ان للتصور نقيضا فمتعلقه لا يحتمل نقيضه فلامعنى للبناء على عدم النقيض (قلت هذا انما هو فى المتصور بالكنه لافى المتصور بالوجه فانه لوفرض ان اللاضاحك بالفعل نقيض الضاحك بالفعل فلاشك ان الانسان المتصور باحدهما يحتمل ان يتصور بالاخر تم كلامه وفيه ان المتعلق هو الانسان المأخوذ باللاضاحك فلاشك انه لايحتمل الانسان المأخوذ بالضاحك بل المحتمل له هو الفرد وهذا من قبيل اشتباه العارض بالمعروض كما لايخفى (قوله على مازعموا وانما قال على مازعموا مع انهم جازمون فيه اشارة الى تزييف قولهم وهذا لان مطابهم قال الفاضل المحشى لانه يبطل كثيرا من قواعد المنطق مثل نقيضا المتساويين متساويان وعكس النقيض اخذ نقيض الموضوع محمولا وبالعكس تم كلامه وفيه ان كون نقيضا المتساويين متساويان وعكس النقيض اخذ الخ من القواعد لايخرج عن الخدشة والتحقيق ان النقيض المصطلح لايتصور الابعد اعتبار الصدق والحمل على شىء والجهة وشرائط التناقض على ما بين فى موضعه
٩ ولهذا قالوا لاتناقض بين المطلقات واطلاق النقيض على الشىء قبل اعتبار الصدق

ان القرآن اسم لما نقل الينا بين دفتى المصاحف تواترا وهذا يستلزم كونه مكتوبا فى المصاحف مقروا بالالسن ومسموعا بالآذان وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة (فاشار الى الجواب بقوله (وهو) اى القرآن هو كلام الله تعالى (مكتوب فى مصاحفنا) اى باشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه (محفوظ فى قلوبنا) اى بالالفاظ المخيلة (مقروء بالسنتنا) بالحروف الملفوظة المسموعة (مسموع باذاننا) بذلك ايضا (غير حال فيها) اى مع ذلك ليس حالا فى المصاحف ولا فى القلوب والالسنة والاذان (بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم المخيل ويكتب بنقوش وصور واشكال موضوعة للحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولايلزم منه كون حقيقة النار صوتا وحرفا * وتحقيقه ان للشىء وجودا فى الاعيان ووجودا فى الاذهان ووجودا فى العبارة ووجودا فى الكتابة (فالكتابة تدل على العبارة (وهى على ما فى الاذهان (وهو على ما فى الاعيان (فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما فى قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد بحقيقته الموجودة فى الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات (والمحدثات يراد به

والجهة وشرائطه المعتبرة فى باب التناقض على سبيل التسامح (قال الفاضل المحشى وايضا
يلزم منه انيكون جميع التصورات علما مع ان المطابقة شرط فى العلم وبعض التصورات غير
مطابق كما اذا رأينا حجرا من بعيد فحصل منه صورة انسان (واجيب عن هذا بان تلك
الصورة صورة الانسان والتصور مطابق له والخطأ فى الحكم بان هذه ﴿٥٠﴾ الصورة لذلك المرئى
هذا هو المشهور بين
الجمهور (ويرد عليه انه
فرق بين العلم بالوجه
والعلم بالشيء من ذلك
الوجه فالمتصور فى المثال
المذكور هو الشبح والصورة
الذهنية آلة لملاحظته
فتدبر فانه دقيق تم كلامه
ومن المعلوم بالضرورة
ان تلك الصورة آلة لملاحظة
افراد الانسان دون ذلك
الحجر فالمعلوم بالوجه
فى هذه الصورة افراد الانسان
دون الحجر ولا خطأ فيه وانما
الخطأ فى الحكم بان هذه
الصورة آلة لملاحظة ذلك
الشبح المرئى وبان ذلك
الشبح المرئى فرد من افراد
الانسان ولو استدل عليه
بان معنى علم الشيء بوجه
هو العلم بوجهه لا العلم بما
جعل وجهاله وان لم يكن
وجهاله قلنا ليس الامر
كذلك اذ عقد الوضع
قد يكون بالوجه الغير
المطابق وقد يكون كذب
لايجب بانتفاء عقد الوضع كما يكون بانتفاء عقد الحمل (بقى شىء وهو ان الحكم الله تعالى
منا فى هذه الصورة على ذلك الشبح المرئى بانه شاغل ذلك الحيز حكم صحيح ولا شك ان الحكم
على الشيء فرع معلوميته وتصوره ومن المعلوم بالضرورة انه لا وجه للمعلومية سوى الصورة
المذكورة فيكون تلك الصورة آلة لملاحظة ذلك الحجر المرئى ودعوى عدم صحة هذا الحكم

الالفاظ المنطوقة والمسموعة كما فى قولنا قرأت نصف القرآن
او المخيلة كما فى قولنا حفظت القرآن او الاشكال المنقوشة كما فى
قولنا يحرم للمحدث مس القرآن * ولما كان دليل الاحكام
الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم عرفه ائمة الاصول
بالمكتوب فى المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه اسما للنظم
والمعنى جميعا اى للنظم من حيث الدلالة على المعنى
لا لمجرد المعنى (واما الكلام القديم الذى هو صفة الله تعالى
فذهب الاشعرى الى انه يجوز ان يسمع ومنعه الاستاذ ابو
اسحق الاسفرائنى وهو اختيار الشيخ ابى منصور رحمه الله
(فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه
كما يقال سمعت علم فلان فموسى عليه السلام سمع صوتا دالا
على كلام الله تعالى (ولكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك
خص باسم الكليم (فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة فى
المعنى القديم مجازا فى النظم المؤلف لصح نفيه عنه بان
يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور والآيات
كلام الله تعالى والاجماع على خلافه (وايضا المعجز المتحدى
به كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بان ذلك انما يتصور
فى النظم المؤلف المفصل الى السور والآيات اذ لا معنى
لمعارضة الصفة القديمة (قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى اسم
مشترك بين الكلام النفسى القديم ومعنى الاضافة كونه صفة

الله تعالى وبين اللفظى الحادث المؤلف من السور والآيات
ومعنى الاضافة انه مخلوق الله تعالى ليس من تاليفات المخلوقين
فلا يصح النفى اصلا ولا يكون الاعجاز والتحدى الا فى كلام الله تعالى
(وما وقع فى عبارة بعض المشايخ من انه مجاز فليس معناه انه غير
موضوع للنظم المؤلف بل معناه ان الكلام فى التحقيق وبالذات
اسم للمعنى القائم بالنفس وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك
انما هو باعتبار دلالته على المعنى ولا نزاع لهم فى الوضع
والتسمية (وذهب بعض المحققين الى ان المعنى فى قول
مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم (ليس فى مقابلة اللفظ حتى
يراد به مدلول اللفظ ومفهومه (بل فى مقابلة العين (والمراد
به ما لا يقوم بذاته كسائر الصفات (ومرادهم ان القرآن اسم
للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم (لا كما زعمت الحنابلة من
قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء فانه بديهى الاستحالة
للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله الا بعد التلفظ
بالباء (بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء
فى نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء وتقدم
البعض على البعض والترتب انما يحصل فى اللفظ والقراءة
لعدم مساعدة الآلة (وهذا معنى قولهم المقروء قديم والقراءة
حادثة (واما القائم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه حتى ان
من سمع كلام الله سمعه غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى

مكابرة (وقد يقال بانه معلوم بالوجه المطابق له دعوى انحصار الوجه فى الصورة المذكورة فى حيز المنع وغايته ان ذلك الوجه غير مشعور به بخصوصه وذلك لا يوجب انتفاءه فى نفس الامر (وايضا ان التصور كما لا يتصف بعدم المطابقة كذلك لا يتصف بالمطابقة لانهما من الاعراض الاوّلية للحكم (وايضا ان ﴿٥١﴾ القول بان الخطأ فى الحكم بان هذه لذلك الصورة فرع الحكم بالفعل ومن البين انه لا حكم فيه بالفعل بل يمكن الحكم والا لزم التسلسل (وقد يقال ان الشبح المرئى من بعيد هو الهوية العامة المشتركة بين الواجب والجواهر والاعراض واما خصوصية تلك الهوية وجوهريتها وعرضيتها فلا ندركها حتى لو سئلنا عن كثير منها لم نعلمها ولم نقدر الجواب عنها ولو لم يكن المرئى هو الهوية المشتركة بل الهويات المخصوصات لما كان الامر كذلك لان رؤية الهوية المخصوصة يستلزم الاطلاع على الخصوصيات من الجوهرية والعرضية مثلا فلا يكون مجهولة مع انها مجهولة فقد ثبت ان المرئى المبصر ليس الا الهوية المشتركة بين جميع الموجودات ومن البين المكشوف ان صورة الانسان ليس وجها غير مطابق للشبح المرئى لان الوجه الاخص لا يباين الاعم وان المعلوم به ليس الا الهوية المشتركة وانت تعلم ان هذا على تقدير تمامه لا يجدى نفعا كثيرا (وههنا اشكال مشهور وهو ان التصديق كالتصور صورة وان كل صورة مطابقة لذى الصورة فيجب ان لا يتصف التصديق بعدم المطابقة كالتصور ايضا والا فما الفارق
* فليتأمل (قوله لكن لا يشتمل غير اليقينيات من التصديقات الظنية والجهلية والتقليدية

اذ الكل يحتمل النقيض اما الاول حالا واما الاخير بن مآلا واطلاق العلم على التقليد فبطريق المجاز (قوله هذا كما ذكرنا (قوله ولكن ينبغى لما حكم بشمول التعريف الاول على غير اليقينية وبعدم شمول الثاني عليها توهم بطلان احد التعريفين طردا وعكسا فازال بقوله ولكن ينبغى آه ولو قيل التجلى مطلق الانكشاف والحمل على (٥٢) التام ذكر العام وارادة الخاص

الآلة (وهذا حاصل كلامهم وهو جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة او المخيلة المشروطة وجود بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه (ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من الفاظ مخيلة او نقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاما مسموعا ﴿ والتكوين ﴾ وهو المعنى الذى يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود (صفة الله تعالى) لاطباق العقل والنقل على انه خالق للعالم ومكون له وامتناع اطلاق اسم المشتق على الشئ من غير ان يكون مأخذ الاشتقاق وصفا له قائما به (ازلية) لوجوه (الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر (والثانى انه وصف ذاته فى كلامه الازلى بانه الخالق فلو لم يكن فى الازل خالقا لزم الكذب او العدول الى المجاز اى الخالق فيما يستقبل او القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة على انه لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض (والثالث انه لو كان حادثا فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة تكون العالم مع انه مشاهد واما بدونه فيستغنى الحادث عن المحدث والاحداث

من غير قرينة وذلك غير جائز فى التعريف قلنا المتبادر من المطلق هو الكامل وحمل اللفظ فى التعريف على المتبادر واجب فالتبادر قرينة المجاز (وقد يناقش فيه بان الانكشاف التام له مراتب مختلفة وغير منضبطة والتعريف به تعريف بالمجهول سيما عند القائلين بالتفاوت بين اليقينيات (والجواب ان المراد به هو الانكشاف الموجب للتمييز بحيث لا يحتمل النقيض لا حالا ولا مآلا ولا شك انه متعين وامر منضبط (وانت خبير بانه ح يرجع مآل التعريف الاول الى الثاني ولا يتضح المراد به بدون رجعة الى الثانى فلا يتم حينئذ ما يقال فى وجه كون الاول احسن من الثانى من ان مفهومه فى نفس امر واضح جلى لا يحتاج فى فهمه الى اضمار امر وتقدير

مطلب اثبات صفة التكوين

ولا الى انظار دقيقة بخلاف الثانى فانه لا يتضح حق الاتضاح بدون الاضمار وتدقيق النظر وفيه (قوله لا يشمل الظن ولا الجهل المركب وتقليد المصيب ووجه القصر على الظن غير ظاهر والاولى ان يقال غير اليقينية بدل الظن ولعل اراد بالظن ما يقابل اليقين (قوله لان العلم علة الاخراج دون الخروج وفيه ايماء الى قرينة المجاز (قوله المخاطب متعلق بالمضاف اليه دون المضاف

ويؤيده قوله بخلاف علم الخالق (قوله الى المخلوق من الملك والانس والجن ولاخفاء فى ان المناسب تقديم الانس ان لوحظ حيثية الشرف كما هو المناسب بعنوان العلم والتأخير ان لوحظ حيثية الخلق والايجاد كما هو المناسب بعنوان الخلق ولعل الشارح لاحظ حيثيتى الشرف والخلق وتوسط بينهما ﴿٥٣﴾ والظاهر من تعميم الخالق ان المقصود ههنا بيان اسباب علم للانواع الثلثة وذلك ليس كذلك كما لا يخفى (قوله فانه لذاته اى لذات الله تعالى بمعنى ان ذاته كاف فى حصول صفة العلم واتصافه تعالى به من غير مدخلية ما لا يستند الى ذاته تعالى ولذا اردف بقوله لا لسبب من الاسباب فلا يتوجه ان علمه تعالى موقوف على الحيوة والوجود فكيف يكون ذاته تعالى كافيا فى حصوله واعلم ان فيه ردا على المعتزلة والحكماء فانهم قالوا ان الانكشاف والتميز مترتب على ذاته تعالى من غير توسط صفة زائدة عليه تعالى قال الفاضل المحشى اى ذاته كاف فى حصول علمه وتعلقه بالمعلومات بلا حاجة الى شىء يفضى الى العلم وتعلقه تم كلامه وفى كفاية الذات فى التعلق خدشة اذ التعلق نسبة ومن البين ان النسبة متوقفة على المنتسبين وهما العالم والمعلوم ههنا ولو اقتصر على الكفاية فى نفس العلم الذى هو صفة ذات التعلق لكان احوط (قوله الحواس السليمة والخبر الصادق ونكتة جمع الحواس وافراد الخبر غير ظاهر (قوله بحكم الاستقراء الناقص الذى يفيد الظن اذ دليل القسمة الاستقرائية قياس استثنائى ظنى الملازمة التى هى احدى مقدمتيه وصورة القياس هكذا لو كان هناك قسم آخر لوجد بالتتبع

وفيه تعطيل الصانع (والرابع انه لو حدث لحدث اما فى ذاته تعالى فيصير محلا للحوادث او فى غيره كما ذهب اليه ابو الهذيل من ان تكوين كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه ولاخفاء فى استحالته ومبنى هذه الادلة على ان التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة (والمحققون من المتكلمين على انه من الاضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شىء ومعه وبعده ومذكورا بالسنتنا ومعبودا لنا ومحييا ومميتا ونحو ذلك ﴿ والحاصل فى الازل هو مبدأ التخليق والترزيق والاماتة والاحياء وغير ذلك ولا دليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة فان القدرة وان كانت نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السواء لكن مع انضمام الارادة يتخصص احد الجانبين ﴿ ولما استدل القائلون بحدوث التكوين بانه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب فلو كان قديما لزم قدم المكونات وهو محال اشار الى الجواب بقوله (وهو) اى التكوين (تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه) لا فى الازل بل (لوقت وجوده) على حسب علمه وارادته (فالتكوين باق ازلا وابدا والمكون حادث بحدوث التعلق كما فى العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التى لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها لكون تعلقاتها حادثة (وهذا تحقيق ما يقال

لكن التالى باطل و كذا المقدم و الملازمة ظنية (قوله ووجه الضبط ولاخفاء فى ان هذا حصر منتشر الاانه لايخرج عن الضبط ولهذا قال ووجه الضبط ولم يقل وجه الحصر والغرض من ايراد القسمة الاستقرائية فى صورة الترديد بين النفى والاثبات تقليل الانتشار وتسهيل الاستقراء اذ الاحتياج الى التتبع ح فى بعض الصور دون الكل (قوله ﴿٥٤﴾ ان كان من خارج (والاولى

ان يقال ان كان خارجا وان يقال السبب اما خارج الخ والظاهر انه اراد بالخارج الامر المنفصل من الشخص المدرك لا ما لايكون نفسه ولاجزءه اذ الكل بهذا المعنى خارج اما خروج الاولين فظاهر واما خروج الثالث فلان العقل بمعنى القوة على ما فسر به الشارح خارج عن النفس الناطقة ومن هذا ظهر لك ان فى قوله والافهو العقل تسامح فكان منشا التسامح هو ان العقل مدخلا تاما فى امر الادراك فكانه المدرك نفسه ونظيره قولهم القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة بناء على ان لها مدخلا تاما فى التأثير فكانها المؤثرة نفسها (قوله فان كان آلة وهى الواسطة بين الفاعل ومنفعله فى وصول اثره اليه فكانه ههنا مستعمل فى جزء المعنى مجازا اذ العلوم ليست من الافعال النفسانية (قوله والا فالعقل

اى وان لم يكن آلة غير المدرك بان يكون آلة مدركة او بان لايكون آلة (قوله فان قيل الضرب حاصله ان اردتم بالسبب السبب المؤثر فهو الله تعالى لاغير وان اردتم السبب الظاهرى فهو العقل فقط وان اردتم السبب المفضى فالحصر فى الثلثة مختل لان ههنا قسم آخر وايا ما كان فالحكم بالثلثة باطل (قوله والسبب المؤثر اى من غير توسط كما هو مذهب

ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى او صفة من صفاته لزم تعطيل الصانع واستغناء تحقق الحوادث عن الموجد وهو محال وان تعلق فاما ان يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم وهو باطل او لا فليكن التكوين ايضا قديما مع حدوث المكون المتعلق به (وما يقال من ان القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير والحادث ما يتعلق وجوده به (ففيه نظر لان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة (واما عند المتكلمين فالحادث ما لوجوده بداية اى يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه ومجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى لجواز ان يكون محتاجا الى الغير صادرا عنه دائما بدوامه كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كالهيولى مثلا (نعم اذا اثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار دون الايجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه (ومن ههنا يقال ان التنصيص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولى والا فهم انما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونه بالغير ﴿ والحاصل انا لانم انه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون وان وزانه معه وزان

الحق (قوله في العلوم كلها ضروريا كان او نظريا خلافا للمعتزلة (قوله وايجاده فيمن
قامت به اذ لا وجود للعلم عند كثير من المتكلمين فمعنى التأثير في العلم جعل المحل متصفا به
(قوله والسبب الظاهري اى الذى يستند اليه الفعل بالصدور عنه بحسب اللغة والعرف
(قوله آلات وطرق على ﴿٥٥﴾ طريق اللف والنشر مع الترتيب (قوله والسبب المفضى

اى الذى يخلق الله تعالى معه العلم بطريق العادة وانما قال معه تنبيها على انتفاء السببية حقيقة وفيه رد على المعتزلة والفلاسفة (قوله ليشمل متعلق بحسب المعنى بقوله بان يخلق يعنى انما فسر السبب بما ذكرنا (قوله هذا على عادة اى مبنى على عادة الخ هذا جواب باختيار الشق الاخير يعنى ان حصر السبب فى الثلثة على طريق القدماء (قوله عقيب والظاهر ان يقال عند استعمال الخ (قوله لا شك فيها اى فى وجودها ولا فى سببيتها لوجود الادراك بها من غير توسط العقل كما فى البهايم ولهذا جعلوها سببا برأسها (قوله معظم المعلومات الدينية كمسئلة الحشر الجسمانى وما يتعلق به واما اثبات الواجب والعلم والقدرة وما يتوقف عليه من ارسال الرسل ليس

مستفادا منه والا لدار ولا يلزم من كون مسئلة الحشر الجسمانى وما يتوقف على الشرع
معظم معلومات الدينية كونها اعظم من مسئلة اثبات الواجب تعالى كما لا يخفى (قوله مرجع
الكل اى الحدس والتجربة والتوجه والنظر (قوله جعلوه سببا ثالثا ترتبه على مجموع الامور
الثلثة من غير عدم ثبوت الحواس وعدم تعلق الفرض ورجوع الكل لكن فى مدخلية الاول

الضرب مع المضروب فان الضرب صفة اضافية لا يتصور بدون المتضايفين اعنى الضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقية هى مبدأ الاضافة التى هى اخراج المعدوم من العدم الى الوجود لا عينها حتى لو كانت عينها على ما وقع فى عبارة المشايخ لكان القول بتحققها بدون المكون مكابرة وانكارا للضرورى فلا يندفع بما يقال من ان الضرب عرض مستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول الالم اليه من وجود المفعول معه اذ لو تأخر لانعدم هو بخلاف فعل البارى فانه ازلى واجب الدوام يبقى الى وقت وجود المفعول

(وهو غير المكون عندنا) لان الفعل يغاير المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب والاكل مع المأكول ولانه لو كان نفس المكون لزم ان يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه ضرورة انه مكون بالتكوين الذى هو عينه فيكون قديما مستغنيا عن الصانع وهو محال وان لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى انه اقدم منه وقادر عليه من غير صنع وتأثير فيه ضرورة تكونه بنفسه وهذا لا يوجب كونه خالقا والعالم مخلوقا فلا يصح القول بانه خالق العالم وصانعه هذا خلف وان لا يكون الله تعالى مكونا للاشياء ضرورة انه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكون لا يكون قائما بذات الله تعالى وان يصح القول بان خالق سواد هذا الحجر اسود وهذا الحجر خالق السواد اذ لا معنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق

فى ذلك تردد وقد يقال ان العقل لما كان سلطان القوى المدركة ومستقلا فى امر الادراك استحق ان يجعل سببا ثالثا سواء تعلق الغرض بتفاصيل الامور المذكورة اولا (قوله فجعلوا السبب تفصيل المجزاء (قوله بمعنى ان العقل يعنى ان الغرض حصر ما هو المعلوم لنا من الحواس دون ما هو الممكن الوجود وما هو المتحقق فى نفس الامر ﴿ ٥٦ ﴾ اذ لم يقم برهان على امتناع السادس (قوله بوجودها اى فيمن قامت به واما وجوده بالوجود المحمولى فليس معلوما لا بالضرورة ولا بالبرهان (قوله فلا يتم دلائلها اذ هى مبنية على تجريد النفس وامتناع ارتسام الصور المادية فى المجرد وامتناع كون الواحد مبدأ للاثنين وعلى القول بالصورة والوجود الذهنى وليس شئ منها مسلما عند جمهور المتكلمين وان كان البعض منهم قائلا ببعض منها وما ذكره القاضى البيضاوى فى تفسيره ان جمهور الصحابة والتابعين على ان الارواح جواهر قايمة بانفسها مغايرة لما يحس به من البدن وتبقى بعد الموت دراكة فليس نصا فى القول بالجوهر المجرد الذى اثبته الفلاسفة وانت تعلم ان الادلة لا يتم على اصلهم ايضا (قوله السمع قدمه على البواقى مع ان اهم الحواس للحيوان هى القوة اللامسة لان معظم المعلومات الدينية مستندة تعلقت الى الخبر الصادق المفيد للعلم بواسطة السمع (قوله بطريق وصول الهواء المتكيف مشعر بان المسموع هو الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ الواصل اليه من الخارج بالتموج ما ملا بذلك الصوت الموجود فى الخارج قبل وصوله اليه دون الصوت القائم بالهواء الراكد

والسواد وهما واحد فجعلهما واحد وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا بالكنه ينبغى للعاقل ان يتأمل فى امثال هذه المباحث ولا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول ما يكون استحالته بديهية ظاهرة على من له ادنى تميز بل يطلب لكلامهم محملا صحيحا يصلح محلا لنزاع العلماء وخلاف العقلاء فان من قال ان التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذى يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة الفاعل الى المفعول ليس امرا محققا مغايرا للمفعول فى الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون ليلزم المحالات وهذا كما يقال ان الوجود عين الماهية فى الخارج بمعنى انه ليس فى الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت فتكونها هو وجودها لكنهما متغايران فى العقل بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال هذا الرأى الا باثبات ان تكون الاشياء وصدورها عن البارى تعالى يتوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة القدرة والارادة ﴿ والتحقيق ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نسب الى القدرة يسمى ايجابا له واذا نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك فحقيقته كون الذات بحيث

تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقته ثم بتحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الافعال كالترزيق والتصوير والاحياء والاماتة وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهى واما كون كل من ذلك صفة حقيقية ازلية فمما تفرد به بعض علماء ماوراء النهر وفيه تكثير للقدماء جدا وان لم تكن متغايرة والاقرب ما ذهب اليه المحققون منهم وهو ان مرجع الكل الى التكوين فانه ان تعلق بالحيوة يسمى احياء وبالموت اماتة وبالصورة تصويرا وبالرزق ترزيقا الى ذلك فالكل تكوين وانما الخصوص بخصوصية التعلقات ﴿والارادة﴾ صفة الله تعالى ازلية قائمة بذاته) كرر ذلك تاكيدا وتحقيقا لاثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضى تخصيص المكونات بوجه دون وجه وفى وقت دون وقت لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالارادة والاختيار والنجارية من انه مريد بذاته لا بصفة وبعض المعتزلة من انه مريد بارادة حادثة لا فى محل والكرامية من ان ارادته حادثة فى ذاته * والدليل على ماذكرنا الآيات الناطقة باثبات صفة الارادة والمشية لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشئ به وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى (وايضا نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح دليل على كون صانعه قادرا مختارا وكذا حدوثه اذ لو كان صانعه موجبا بالذات لزم قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة ﴿ورؤية الله تعالى﴾ بمعنى الانكشاف

فى الصماخ الذى يتموج ويتشكل بشكل الهواء المتموج الخارجى عند انتهائه الى الهواء الراكد والظاهر هو الثانى (قوله بكيفية الصوت الاضافة بيانية دون لامية بان يراد بالكيفية الحروف العارضة للاصوات كما لا يخفى (قوله والبصر قدمه على البواقى لانها يتعلق بالقريب والبعيد ولانه اكثر انتفاعا ﴿٥٧﴾ فى تحصيل المطالب الكمالية (قوله تتلاقيان ثم تفترقان ناى العصبتان المجوفتان من الدماغ على التضايق حتى يتلاقيان وموضع الملاقات هو المسمى بمجمع النور ثم يتباعدان الى العينين اما بعد التقاطع بان يتعدى الايمن الى العين الايسر والايسر الى الايمن او بدون التقاطع بان يتصل الايمن الى الايسر ثم يتعدى الايمن الى العين اليمنى والايسر الى اليسرى والى كل واحد ذهب جمع قال الفاضل المحشى فيه اشارة الى انهما لا يتقاطعان على هيئة الصليب تم كلامه والاولى انه لا يخص كلام الشارح باحدهما جمعا للمذهبين (قوله يدرك بها الاضواء والالوان اعلم ان الجمع من العلماء على ان المدرك والمبصر اوّلا وبالذات هو الضوء واللون فقط واما البواقى فبالعرض والجمع الآخر على ان الكل من الامور المذكورة مدرك بالذات من غير واسطة والمراد من المبصر والمدرك بالبصر اما المبصرات بالذات او الاعم ماهو بالذات او بالعرض وعد الشارح الامور المذكورة من المبصرات اما على التعميم او على اختيار راى الجمع الآخر والظاهر هو الاخير ولاشك ان الابصار بالذات مشروط

 بالوجود الخارجى واما الابصار بالعرض فهل هو مشروط به ففيه تردد وعلى التقديرين

وما يعمهما من الامور الواقعة فى نفس الامر من غير اعتبار المعتبر وفرض الفارض ومعنى المطابقة على التوجيه الاول فظاهر مشهور واما على الثانى هو كون النسبة المدركة بحيث الاينافيهاشئ منها اوكونهامشاركتلها فى التحقق فكما ان تلك الاشياء واقعة فى نفس الامر من غير اعتبار معتبر كذلك تلك النسبة وقس عليه ۞ ٦٥ ۞ معنى عدم مطابقة النسبة

للخارج تأمل (قوله تطابقه تلك النسبة من قبيل وصف الشئ بوصف مايتعلق به (قوله اولا تطابقه لكن من شانها المطابقة فالتقابل بين الصدق والكذب تقابل العدم والملكة فالا نشا ئيات لاتوصف بشئ منهما (قوله على هذا اى بناء على التفسير المذكور (قوله عن الشئ على ماهو به اى على وجه هواى ذلك الشئ يتلبس به اى بذلك الوجه فى نفس الامر فالمراد بالشئ اما الموضوع كما هو المتبادر او النسبة كمايشعر به قوله اى الاعلام بنسبة تامة الخ فعلى الاول ان لفظة ماعبارة عن المحمول وعلى الثانى عن كيفية النسبة من الايجاب والسلب والضرورة واللاضرورة واعلم ان للصدق معان اخر ولم يتعرض له الشارح لعدم تعلق الغرض بها كمالا يخفى (قوله من صفات

جهرة فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه هو وبانالانم ان المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهو محال (واجيب بان كلا من ذلك خلاف الظاهر ولاضرورة فى ارتكابه على ان القوم ان كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام ان الرؤية ممتنعة وان كانوا كفارا لم يصدقوه فى حكم الله تعالى بالامتناع واياماكان يكون السؤال عبثا والاستقرار حال التحرك ايضا ممكن بان يقع السكون بدل الحركة وانما المح

اجتماع الحركة والسكون (واجبة بالنقل ورد الدليل السمعى

بايجاب رؤية المؤمنين لله تعالى فى دار الآخرة (اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة (واما السنة فقوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو مشهور رواه احد وعشرون من اكابر الصحابة (واما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية فى الآخرة وان الآيات الواردة فى ذلك محمولة على ظواهرها (ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتأويلاتهم (واقوى شبههم من العقليات ان الرؤية مشروطة بكون المرئى فى مكان وجهة ومقابلة من الرائى وثبوت مسافة بينهما بحيث لايكون فى غاية القرب ولا فى غاية البعد واتصال الشعاع من الباصرة بالمرئى وكل ذلك محال فى حق الله تعالى (والجواب

منع هذا الاشتراط واليه اشار بقوله (فيرى لافى مكان ولاعلى

المخبر فيه ان الاخبار وان كان من صفة المخبر لكن المجموع اعنى الاخبار مع صلته ليست (جهة كذلك الاان يقال ان القيد خارج عن المقيد والصدق هو الاخبار المقيد (قوله ومن ههنا وفيه ان الاضافة يحتمل انيكون بيانية الاانه خلاف الظاهر ولايصار اليه من غير ضرورة فيه تدبر (قوله على نوعين اى الخبر الصادق الذى يوجب العلم الضرورى او الخبر

الذى هو مقطوع الصدق والالم ينحصر فى النوعين (قوله سمى بذلك اشارة الى المناسبة بين المعنى المصطلح والمعنى اللغوى (قوله اى لايجوز العقل تجويزا ينافى اليقين اعنى التردد لا التجويز الذى يجامع اليقين كما فى العلوم العادية (قوله تواقفهم على الكذب لاقصدا كما يشعر به لفظ

التوافق ولا اتفاقا وانت تعلم ان هذا التعريف لا يقتضى اشتراط التعاقب فى التواتر كما يستدعيه قوله بل على التعاقب (قوله ومصداقه اى ما يصدقه لان مصداق الشىء مبين صدقه فكانه آلة كونه صادقا حاصله ان الضابطة وما يدل على كون الخبر متواترا هو كون العلم الحاصل عقيبه يقينا وفيه اشارة الى رد من شرط فيه عددا لمخبر عددا معينا من الخمس اواثنى عشر اوعشرين اواربعين الى غير ذلك وانت خبير بان الاطلاع على ان الحاصل عقيبه مما لايحتمل النقيض لا احالا ولا مآلا امردونه خرط القتاد (قوله من غير شبهة للتوضيح والتاكيد دون التخصيص اذ العلم لا يكون الا كذلك والجار متعلق بالوقوع او العلم والاقرب اقرب (قوله بالضرورة اى بالبديهة او بالقطع وفيه احتمال آخر (قوله للعلم الضرورى اى

جهة ومقابلة واتصال شعاع او ثبوت مسافة بين الرائى وبين الله تعالى) وقياس الغائب على الشاهد فاسد (وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا وفيه نظر لان الكلام فى الرؤية بحاسة البصر (فان قيل لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة لوجب ان يرى الله تعالى فى الدنيا والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة (قلنا ممنوع فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى ولا تجب عند اجتماع الشرائط ومن السمعيات قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير (والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق وافادته عموم السلب لا سلب العموم وكون الادراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئى انه لا دلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال (وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها وانما التمدح فى ان يمكن رؤيته ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء وان جعلنا الادراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها اظهر لان المعنى ان الله تعالى مع كونه مرئيا لا يدرك بالابصار لتعاليه عن التناهى والاتصاف بالحدود والجوانب ومنها ان الآيات الواردة فى سؤال الرؤية مقرونة بالاستعظام والاستنكار (والجواب

غير الاستدلالى (قوله والاول اقرب من جهة المعنى وان كان ابعد من جهة اللفظ اما الاقرب فظاهر واما الابعد فلان الاقرب يؤدى الى الاستدراك بل يوهم خلاف الواقع ولان فى الاول علمان وفى الثانى علم واحد والعلمان غير من العلم الواحد (قوله فههنا امران اى فى قوله الخبر المتواتر يوجب العلم الضرورى حكمان احدهما مذكور صريحا وهو الامر الاول

والثاني ضمنا لان الاوصاف متضمن الاخبار على ماهو المشهور (قوله وذلك اى ايجاب المتواتر للعلم معلوم بالبديهة (قوله فانا نجد آه تنبيه لاستدلال فلا يتوجه ان هذا استدلال بالجزئى على الحكم الكلى (قوله من انفسنا العلم لا بمعنى ان العلم بوجود مكة من قبيل الوجدانيات كالعلم بلذاتنا على مايتوهم من ظاهر العبارة بل بمعنى ﴿ ٦٢ ﴾ انا لو رجعنا الى انفسنا نجد ان لنا علما بوجود مكة (قوله وانه ليس الا بالاخبار عطف على قوله فانا نجد وقد بينا قش فيه بان مجرد حصول العلم بالاخبار لا يدل على كون الخبر المتواتر موجبا للعلم ودفعه غير خفى (قوله ضرورى غير استدلالى لا يقال ان هذا العلم موقوف على استحضار ان الخبر الدال عليه داكر على السنة قوم لا يتصور توافقهم على الكذب وكل خبر شانه كذا فهو حق وحكم مطابق للواقع ولهذا ذهب جمع كالكعبى وابى الحسين الى انه نظرى لانا نمنع التوقف او هو من قبيل القياس الخفى العقلى كما فى القضايا قياساتها معها فلا يفيد نظرية الحكم واما الحكم بان العلم الحاصل به ضرورى يحتمل ان يكون نظريا فح يكون قوله لانه يحصل الخ استدلالا والظاهر انه بديهى وناذكره تنبيه (قوله يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان وانت خبير بانه لا مدخل فى البيان لحصوله للمستدل والاولى ان يتركه (وتمد ويقال لانه يحصل لمن لا يقدر على الكسب كالصبيان وقوله وغير حتى الصبيان ليس على ماينبغى وايضا ان حال الصبيان من ان الحاصل لهم هل هو علم فغير معلوم (قوله واما خبر النصارى اشارة الى جواب المعارضة فى المقام الاول اعنى ان الخبر المتواتر يوجب العلم

مبحث والله تعالى خالق لافعال العباد

ان ذلك لتعنتهم وعنادهم فى طلبها لا لامتناعها ولا لمنعهم موسى عليه السلام عن ذلك كما فعل حين سألوا ان يجعل لهم آلهة فقال بل انتم قوم تجهلون (وهذا مشعر بامكان الرؤية فى الدنيا ولهذا اختلف الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين فى ان النبى عليه السلام هل رأى ربه ليلة المعراج ام لا والاختلاف فى الوقوع دليل الامكان (واما الرؤية فى المنام فقد حكيت عن كثير من السلف ولا خفاء فى انها نوع مشاهدة يكون بالقلب دون العين ﴿ والله تعالى خالق لافعال العباد من الكفر والايمان والطاعة والعصيان ﴾ لا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق لافعاله (وقد كانت الاوائل منهم يتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق على العبد ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك (وحين رأى الجبائى واتباعه ان معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم الى الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق ﴿ احتج اهل الحق بوجوه (الاول ان العبد لو كان خالقا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان ايجاد الشئ بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك واللازم باطل فان المشى من موضع الى موضع قد يشتمل على سكنات متخللة وعلى حركات بعضها اسرع وبعضها ابطأ ولا شعور للماشى بذلك وليس هذا ذهولا عن العلم بل لو سئل لم يعلم وهذا فى اظهر افعاله واما اذا تأملت فى حركات اعضائه فى المشى والاخذ والبطش ونحو ذلك وما يحتاج اليه من تحريك العضلات

وتقريرها ان الخبر المتواتر لوكان موجبا للعلم لافاد خبر النصارى عن قتل عيسى عليه السلام العلم به لبلوغ المخبرين عنه حد التواتر واللازم باطل للقطع بوجود عيسى عليه السلام بعد ما اخبروا عنه (لا يقال ان هذه المعارضة ليست على قانون التوجيه لانها معارضة على المقدمة الغير المدللة لانه ﴿٩٣﴾ نزل دعوى البديهة مجرى الدليل والظاهر ان الخبر ههنا بمعنى الاخبار والاعلام (ويحتمل ان يكون بمعنى الكلام (قوله فتواتره ممنوع اذ عدد النصارى المخبرين عن القتل لم يبلغ حد التواتر حتى في الطبقة الاولى والوسطى وكذا عدد اليهود المخبرين عن تابيد دين موسى عليه السلام لم يبلغ حد التواتر في كل طبقة (وقد يقال ان خبر النصارى واليهود واقع في معارضة القاطع ومن شرائط التواتر ان لا يعارضه القاطع (قوله فان قيل اشارة الى المعارضة في المقام الاول ايضا بخلاف قوله فان قيل الضروريات الخ فانه اشارة الى المعارضة في المقام الثاني اعني ان العلم الحاصل به ضروري وفيه مثل ما مر من انه معارضة على المقدمة الغير المدللة وقد عرفت جوابه وقد يقال الثاني مدلل بقوله لانه يحصل الخ (قوله لا يفيد الا الظن بمعنى انه لا يحصل بخبر كل واحد اثر متجدد بحيث خرج عن مرتبة الظن ويرتقي الى مرتبة اليقين سواء حصل بخبر كل واحد ظن غير ما حصل بخبر الآخر كما هو الظاهر من قوله وضم الظن الى الظن او لم يحصل على قياس خواتم منقشة انتقاشا واحدا فانك اذا ضربت واحدا منها على الشمع انتقش بذلك ولا ينتقش بعد ذلك بنقش الآخر الا اذا ضربت عليه خواتم اخر (قوله وضم الظن

وتمدد الاعصاب ونحو ذلك فالامر اظهر (الثاني النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اي عملكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير او معمولكم على ان ما موصولة ويشمل الافعال لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى او للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو الايجاد والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الايجاد والايقاع اعني ما يشاهد من الحركات والسكنات مثلا وللذهول عن هذه النكتة قد يتوهم ان الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية وكقوله تعالى خالق كل شيء اي ممكن بدلالة العقل وكقوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق في مقام التمدح بالخالقية لكونها مناط الاستحقاق العبادة (لا يقال فالقائل بكون العبد خالقا لافعاله يكون من المشركين دون الموحدين (لانا نقول الاشراك هو اثبات الشريك في الالوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوسي او بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الاصنام (والمعتزلة لا يثبتون ذلك بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره الى الاسباب والآلات التي هي بخلق الله تعالى (الا ان مشايخ ما وراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسئلة حتى قالوا ان المجوسي اسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا الا شريكا واحدا والمعتزلة اثبتوا شركاء لا تحصى (واحتجت المعتزلة بانا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي وحركة المرتعش فان الاولى

الى الظن والظاهر ان يقال وضم المفيد للظن الى المفيد له لايوجب تأمل (قوله اشارة الى المنعين احدهما منع عدم ايجاب الظنون المجتمعة اليقين والثانى منع ايجاب جواز كذب كل واحد جواز كذب المجموع مستند ابقوله بمايكون مع الاجتماع آه وتوضيحا للسند بقوله كقوة الحبل (قوله والمتواتر ظاهر فى تقوية الايراد ﴿ ٩٤ ﴾ فى المقام الاول تأمل (قوله

باختياره دون الثانية وبانه لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطل قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب وهو ظاهر (والجواب ان ذلك انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفى الكسب والاختيار اصلا واما نحن فنثبته على مانحققه ان شاء الله تعالى (وقد يتمسك بانه تعالى لو كان خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب والزانى والسارق الى غير ذلك وهذا جهل عظيم لان المتصف بالشئ من قام به ذلك الشئ لا من اوجدها اولا يرون ان الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات فى الاجسام ولا يتصف بذلك (وربما يتمسك بقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير (والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير (وهى) اى افعال العباد (كلها بارادته ومشيته) قد سبق انهما عندنا عبارة عن معنى واحد (وحكمه لايبعد ان يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين (وقضيته) اى قضائه وهو عبارة عن الفعل مع زيادة احكام (لايقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء به لان الرضاء بالقضاء واجب واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر (لانا نقول الكفر مقضى لاقضاء والرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضى (وتقديره) وهو تحديد كل مخلوق بحده الذى يوجد من حسن وقبح ونفع وضر ومايحويه من زمان ومكان وما

كالسمنية بضم السين المهملة وفتح الميم جماعة من عبدة الاصنام يقولون بالتناسخ وينكرون وقوع العلم بغير الحس ومنسوبة الى السومنات وهواسم صنم كان فى بلاد الهند والبراهمة جمع من حكماء الهند ينكرون البعث ولايجوزون على الله تعالى ارسال الرسل عليهم الصلوة والسلام هم اصحاب ابرهم (وقيل ان السمنية منسوبة الى سومن والبراهمة الى ابرهم وهما اسمان لاكبر الاصنام والاوثان (قوله بواسطة التفاوت فى الالف وقد عرفت مافيه (قوله مكابرة وعنادا والمكابرة هى المنازعة فى المسئلة العلمية لا لاظهار الصواب بل لالزام الخصم واظهار الفضل والعناد هى المنازعة فيهما مع عدم العلم بكلامه وكلام صاحبه دفعا لالزام الخصم عن نفسه (قوله اى الثابت رسالته بالمعجزة

بيان حاصل المعنى لاتفسير قوله المؤيد لعل المصنف اراد بالرسول النبى (يترتب بطريق ذكر الخاص وارادة العام او بالقول بالمساوات والترادف بينهما كما يقتضيه المقام والتقييد بقوله المؤيد بالمعجزة واليه مال الشارح فى شرح المقاصد لكنه خلاف ماعليه الجمهور وما اختاره القاضى البيضاوى فى تفسير قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول

ولانبى الاية حيث قال الرسول من بعثه الله بشريعة متجددة يدعو الناس اليها والنبى يعمه ومن بعثه لتقرير شرع سابق وقيل الرسول من جمع الى المعجزة كتابا منزلا عليه والنبى غير الرسول من لا كتاب له وقيل الرسول من يأتيه الملك بالوحى والنبى يقال له ولمن يوحى اليه فى المنام تم كلامه ﴿ ٦٥ ﴾ ولم يتعرض للمساوات ﴿ قوله والرسول انسان بعثه الله الى الخلق لتبليغ الاحكام واللام فى قوله لتبليغ آه للغاية والعاقبة دون التعليل لان افعال الله تعالى منزه عن العلل الغائية والاغراض وان كانت مشتملة على حكم ومصالح لا يحصى وسمى غايات ونهايات وبها يأول الاحاديث والايات المشعرة بثبوت الغرض فى افعاله واحكامه (ولعله اراد بالخلق مايعم الانس والجن لان نبينا عليه افضل الصلوة واكمل التحيات مبعوث الى الثقلين معا وكذا بالاحكام مايعم المتجدد وغيره سواء كانت الاحكام اعتقادية اوعملية والتخصيص بالعملية غير مناسب بل لا يصح لكن التجدد مختص بالعملية اذ لا اختلاف بين الاديان فى الاعتقاديات (لايقال ان الانسان نوع حقيقى والضابطة ان النوع يحد ولا يحد به فكيف يصح به التعريف لان ذلك فى التعريفات الحقيقية ومانحن فيه ليس من قبيل التعريفات الحقيقية لكن بقى ان التعريف بالانسان تعريف بالاخص اذ الرسول النبى كلا منافيه اعم من رسل الانس والجن والملك اذ الكلام فى بيان اسباب العلم للخلق مطلقا كما يقتضيه تعميم الشارح فى مشرع البحث من الانس والملك والجن (وقد يقال ان الخلق وان كان يعم

يترتب عليه من ثواب وعقاب (والمقصود تعميم ارادة الله تعالى وقدرته لما مر من ان الكل بخلق الله تعالى وهو يستدعى القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار (فان قيل فيكون الكافر مجبورا فى كفره والفاسق فى فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة (قلنا انه تعالى اراد منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر كما انه علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم تكليف المحال (والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشرور والقبائح حتى قالوا انه اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعما منهم ان ارادة القبيح قبيحة كخلقه وايجاده (ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به فعندهم يكون اكثر مايقع من افعال العباد على خلاف ارادة الله تعالى وهذا شنيع جدا حكى عن عمرو بن عبيد انه قال ما الزمنى احد مثل ما الزمنى مجوسى كان معى فى السفينة فقلت له لم لا تسلم فقال لان الله تعالى لم يرد اسلامى فاذا اراد الله تعالى اسلامى اسلمت فقلت للمجوسى ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسى فانا اكون مع الشريك الاغلب (وحكى ان القاضى عبد الجبار الهمدانى دخل على الصاحب ابن عباد وعنده الاستاذ ابو اسحق الاسفرائنى فلما رأى الاستاذ قال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من يجرى فى ملكه الا مايشاء (والمعتزلة لما اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة والنهى عدم

الكل وكذا العلم واسبابه فى نفسه لان الغرض فى الكتاب متعلق ببيان اسباب العلم الانسانى تامل (قوله وقد يشترط مشعر بان المرضى عند الشارح عدم الاشتراط كما يشعر به التعريف واشارة الى ضعفه بما ورد فى الحديث زيادة عدد الرسول على عدد الكتاب بان الرسول ثلثمائة وثلثة عشر والكتب مائة واربعة (قوله ٢٦ والمعجزة قد يقال التاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما فى الحقيقة لان الاعجاز فى الاصل اثبات العجز استعير لاظهاره ثم استعير الى ما هو سبب العجز وقيل للمبالغة كما فى العلامة (قوله امر خارق بان يظهر امر من شخص لم يعهد مثله عن مثله والامر يعم الفعل وعدمه (قوله قصد به اظهار صدقه اى اراد به الفاعل وهو الله تعالى امالانه لا فاعل الا هو اولان من شرائط المعجزة ان يكون فعله تعالى وبه خرج السحر الذى يظهر على يد الساحر المدعى للنبوة على ان مادة النقض لابد ان يتحقق ولا يكفيه مجرد الفرض يجاب بان المتبادر من الصدق الصدق الواقعى وحمل اللفظ فى التعريف على المتبادر واجب وبه خرج السحر وان فرض عدم خروجه بقيد القصد ومن هذا ظهر انه لا حاجة الى تقييد الامر بقيد خارق العادة ولهذا ترك هذا القيد صاحب (مع الموجوب المواقف (وقد يقال ان التقييد به ليس للاحتراز بل للتحقيق والاشارة الى انه معتبر فى حقيقة المعجزة (قوله انه رسول الله (والاولى ان يقال بدله انه نبى الله لئلا يتوهم اختصاص المعجزة بالرسول المشروط بالكتاب وهو الوحى المتلو سواء قصد بنظمه الاعجاز اولا (قوله يمكن

الارادة فجعلوا ايمان الكافر مرادا وكفره غير مراد ونحن نعلم ان الشىء قد لا يكون مرادا ويؤمر به وقد يكون مرادا وينهى عنه لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى اولانه لا يسأل عما يفعل (الا يرى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره بالشىء ولا يريده منه (وقد يتمسك من الجانبين بالآيات وباب التأويل مفتوح على الفريقين (وللعباد افعال اختيارية يثابون بها) ان كانت طاعة (ويعاقبون عليها) ان كانت معصية (لا كما زعمت الجبرية انه لا فعل للعبد اصلا وان حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة عليها ولا قصد ولا اختيار (وهذا باطل لانا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش ونعلم ان الاول باختياره دون الثانى ولانه لو لم يكن للعبد فعل اصلا لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله واسناد الافعال التى تقتضى سابقية القصد والاختيار اليه على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب بخلاف مثل طال الغلام واسود لونه والنصوص القطعية تنفى ذلك كقوله تعالى * جزاء بما كانوا يعملون * وقوله تعالى * فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر * الى غير ذلك (فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى وارادته الجبر لازم قطعا لانهما اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع ولا اختيار

التوصل (وانما اعتبار الامكان دون التوصل اشارة الى ان التوصل بالفعل ليس معتبرا فى الدليل بل يكفيه الامكان فلايخرج عن كونه دليلا وان لم ينظر فيه احد ابدا وانما قيد بالصحيح وهو المشتمل على شرايطه مادة وصورة لان الفاسد لايمكن التوصل به وفى التقييد بالصحيح فائدة ﴿ ٦٧ ﴾ اخرى وهى التنبيه على افتراق الصحيح عن الفاسد فى

مع الوجوب والامتناع (قلنا يعلم ويريد ان العبد يفعله اويتركه باختياره فلا اشكال (فان قيل فيكون فعله الاختيارى واجبا او ممتنعا وهذا ينافى الاختيار (قلنا ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لامناف وايضا منقوض بافعال البارى تعالى (فان قيل لامعنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه موجدا الافعال بالقصد والارادة وقد سبق ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال وايجادها ومعلوم ان المقدور الواحد لايدخل تحت قدرتين مستقلتين (قلنا لاكلام فى قوة هذا الكلام ومتانته الا انه لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تعالى وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا فى بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا فى التفصى عن هذا المضيق الى القول بان الله تعالى خالق والعبد كاسب (وتحقيقه ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور الله تعالى بجهة الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب (وهذا القدر من المعنى ضرورى وان لم نقدر على ازيد من ذلك فى تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وايجاده مع مافيه للعبد من القدرة والاختيار (ولهم فى الفرق بينهما عبارات مثل ان الكسب واقع بالة والخلق لابالة والكسب مقدور

ذلك الحكم اعنى امكان التوصل به دون الفاسد ولو لم يقيد به لخلا عن هذه الفائدة وان صح وقد يقال انه لو لم يقيد به لامكن ان يتوهم ان الدليل مايمكن ان يتوصل بكل نظر فيه فخرجت الدلائل باسرها عن التعريف (قوله بصحيح النظر فيه اى فى احواله اوفى نفسه (قوله الى العلم بالتعريف الذى مر ذكره فلايتناول الامارة فيختص بالبرهان (ولعل المراد بالدليل ما يرادف البرهان لكن قوله مؤلف آه يدل على ان المراد بالدليل ههنا مايعم الامارة الا ان المقام يقتضى التخصيص بالبرهان تأمل (قوله وقيل اشارة الى ان المرضى عنده هو الاول كما لايخفى (قوله يستلزم لذ انه اى لايكون بواسطة مقدمة غريبة اما غير لازمة لاحدى المقدمتين وهى الاجنبية او لازمة لاحديهما بطريق عكس النقيض (وانما ذكر الضمير تنبيها على ان للصورة مدخلا فى الانتاج كالمادة (والمشهور فى تعريفه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر (وانما عدل عن المشهور وترك قيد متى سلمت اما لان

* هذا القيد ليعم التعريف ماعدا البرهان والتعميم ههنا غير مقصود ولان قيد

الاستلزام مغن عن هذا القيد لان معنى الاستلزام العقلى هو كون الشیء بحيث متى وجد فى الذهن وجد الاخر فيه وظنى ان نكتة الترك هو الثانى (قوله هو العالم ة ال الفاضل المحشى هذا الحصر مبنى على ان المراد بالنظر فيه النظر فى احواله فقط لا مايعمه والنظر فى نفسه حتى يلزم كون المقدمات دليلا لكن لايخفى انه خلاف الظاهر والا صطلاح فانهم يقسمون الدليل الى المفرد وغيره تم كلامه وقوله فانهم دليل كونه خلاف الا صطلاح (ولا يبعد ان يقال ان هذا الحصر اضافى غير حقيقى يعنى هو العالم دون قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع فلا ينافى تقسيم الدليل الى المفرد وغيره من المركبات الغير المأخوذة مع الترتيب (وفيه ان صحة هذا التقسيم مبنى على ان يراد بالنظر فيه مايعم النظر فى نفسه فلا يصح الحصر الاضافى ايضا اذ يلزم انيكون مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع دليلا على وجود الصانع على الاول ايضا وتعميم النظر فيه على وجه لا يتناول المقدمات المرتبة فقط غير متصورة تدبر (قوله هو الذى يلزم من العلم به العلم (المراد بالعلم فى الموضعين التصديق اليقينى بقرينة ان التعريف للدليل وان اطلاق العلم على مطلق التصديق خلاف العرف واللغة (متعلق فخرج الحد والامارة قال الفاضل المحشى يرد عليه ماعدا الشكل الاول لعدم اللزوم بين علم المقدمات على هيئة غير الشكل الاول وبين علم النتيجة لا بينا وهو ظاهر ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم والخفاء بعد الوجود تم كلامه (وانت تعلم ان معنى غير البين هو الاحتياج

وقع فى محل قدرته والخلق مقدور لا فى محل قدرته والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح انفراد القادر به (فان قيل فقد اثبتم ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة (قلنا الشركة ان يجتمع اثنان على شیء ينفرد كل منهما بما هو له دون الآخر كشركاء القرية والمحلة وكما اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا لسائر الاعراض والاجسام بخلاف ما اذا اضيف امر الى شيئين بجهتين مختلفتين كالارض تكون ملكا لله تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب (فان قيل فكيف كان كسب القبيح قبيحا وسفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب بخلاف خلقه (قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة حميدة وان لم نطلع عليها فجزمنا بان ما نستقبحه من الافعال قد يكون له فيها حكم ومصالح كما فى خلق الاجسام الخبيثة الضارة المؤلمة بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهى عنه قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب (والحسن منها) اى من افعال العباد وهو ما يكون متعلق المدح فى العاجل والثواب فى الآجل والاحسن ان يفسر بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب ليشمل المباح (برضاء الله تعالى) اى بارادته من غير اعتراض (والقبيح منها) وهو ما يكون

الى الوسط دون خفاء اللزوم وان الخفاء بمعنى الاحتياج الى الوسط لايستدعى الوجود على ان المراد باللزوم هو اللزوم بطريق النظر مأخوذا مع جميع مايحتاج اليه فى الانتاج والاقيسة كلها اذا اعتبرت مع مايحتاج اليه فى بياناتها بين الانتاج وبه صرح قدس سره فى شرح المواقف فى بحث ۶۹ النظر تدبر (قوله فبالثانى اوفق لان المقدمات المرتبة قطعى الاستلزام بخلاف المفرد فانه ليس فى تلك المثابة وان كان يمكن ان يقال ان العالم بشرط النظر فى احواله اعنى الحدوث او الامكان مع الحدوث بطريق التوسط بين طرفى المطلوب غير منفك عن المقدمات المرتبة ومستلزم بالعلم بوجود الصانع قال الفاضل المحشى ولايذهب عليك ان هذا شامل للمقدمات بخلاف الاول على ما اختاره الشارح والعام لا يوافق الخاص فى باب التعريف تم كلامه وانت خبير بان نسبة الثالث الى الثانى كنسبته الى الاول فى العموم والخصوص فلايوافق الثانى ايضا فضلا عن ان يكون اوفق تأمل (قوله اما كونه موجبا (واعلم ان ههنا ايضا امران احدهما ان خبر الرسول يوجب العلم والثانى ان العلم الحاصل به نظرى والوجوه المذكورة

متعلق الذم فى العاجل والعقاب فى الآجل (ليس برضائه) لما عليه من الاعتراض قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يعنى ان الارادة والمشية والتقدير يتعلق بالكل والرضاء والمحبة والامر لايتعلق الا بالحسن دون القبيح ﴿ والاستطاعة مع الفعل ﴾ خلافا للمعتزلة (وهى حقيقة القدرة التى يكون بها الفعل) اشارة الى ماذكره صاحب التبصرة من انها عرض يخلقه الله تعالى فى الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية وهى علة للفعل (والجمهور على انها شرط لاداء الفعل لا علة وبالجملة هى صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق قدرة فعل الشر فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب (ولهذا ذم الكافرين بانهم لايستطيعون السمع واذا كانت الاستطاعة عرضا وجب ان تكون مقارنة للفعل بالزمان لاسابقة عليه والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لمامر من امتناع بقاء الاعراض (فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع فى امكان تجدد الامثال عقيب الزوال فمن اين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة (قلنا انما ندعى لزوم ذلك اذا كانت القدرة التى بها الفعل هى القدرة السابقة (واما اذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد

فى بيانهما اما استدلالات كما هو الظاهر او تنبيهات (قوله من الاحكام مطلقا سواء كانت اعتقادية او عملية تبليغية او غير تبليغية (قوله فلتوقفه على الاستدلال واستحضاره وقد يقال ان هذه من قبيل القياس الخفى والقضايا التى قياساتها معها تدبر (قوله اى عدم احتمال النقيض فى الحال فقط لا فى المآل ايضا كما هو الظاهر والا لاستغنى عن ذكر لفظة الثبات

(والاولى ان يفسر بعدم احتمال التطرق من اغلة الوهم لانه مؤيد بالوحى بخلاف النظريات الثابتة بالادلة العقلية الغير المؤيد بالوحى فانها لا تخلو عن مداخلة الوهم لان للوهم استيلاء فى طريق المناظرة لان التشابه فى التيقن بالتفسير المذكور جار فى جميع العلوم النظرية فلا وجه للتخصيص بالنظرى الحاصل بخبر الرسول ﴿٧٥﴾ قال الفاضل المحشى والاقرب ان مراد المصنف بيان قربه من الضروريات فى قوة التيقن تم كلامه ليس على ما ينبغى لان التفاوت فى اليقينيات بحسب القوة والنقصان على خلاف رأى المصنف (قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد اى العلم الثابت بخبر الرسول فهو اليقين الجامع للمطابقة والجزم والثبات (قوله والا لكان جهلا او ظنا او تقليدا لان مقابل الاعتقاد الجامع للاوصاف الثلثة لا يخلو من ان يكون خاليا عن المطابقة فهو الجهل المركب او عن الجزم فهو الظن او عن الثبات فهو التقليد والظن قد يطلق على ما يقابل اليقين مطلقا (ولا يخفى عليك ان الخلو عن المطابقة او الجزم يستلزم الخلو عن الثبات من غير عكس كما فى المقلد المصيب وكما فى الظن المطابق والمقلد الغير المصيب وفيه احتمالات اخر وهى الخلو عن الاربعة او عن الثلثة او الاثنين ولا خفاء فى ان الاول (يكون والثانى والبعض من الثالث ليس شيئا من الامور المذكورة لان الاعتقاد معتبر فى الكل والجزم فى الجهل والتقليد فلا يتم الملازمة المذكورة تأمل (قوله فان قيل هذا اى العلم بمعنى الاعتقاد الجامع للاوصاف الثلثة (قوله فى المتواتر اى فى نفس المتواتر القسيم لخبر

اعترفتم بان القدرة التى بها الفعل لا تكون الا مقارنة له ثم ان ادعيتم انه لا بد لها من امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل باول ما يحدث من القدرة فعليكم بالبيان (واما ما يقال لو فرضنا بقاء القدرة السابقة الى آن الفعل اما بتجدد الامثال واما باستقامة بقاء الاعراض فان قالوا بجواز وجود الفعل بها فى الحالة الاولى فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة وان قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلا مرجح اذ القدرة بحالها لم تتغير ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك على الاعراض فلم صار الفعل بها فى الحالة الثانية واجبا وفى الحالة الاولى ممتنعا ففيه نظر لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية وبان حدوث كل فعل يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل فى زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط ولانه يجوز ان يمتنع الفعل فى الحالة الاولى لانتفاء شرط او وجود مانع ويجب فى الثانية لتمام الشرائط مع ان القدرة التى هى صفة القادر فى الحالتين على السواء (ومن ههنا ذهب بعضهم الى انه ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة بجميع شرائط التأثير فالحق انها مع الفعل والا فقبله (واما امتناع بقاء الاعراض فمبنى على مقدمات صعبة البيان وهى ان بقاء الشىء امر محقق زائد عليه وانه يمتنع قيام العرض بالعرض وانه يمتنع قيامهما معا بالمحل (ولما استدل القائلون

الرسول او الخبر المعلوم كونه خبر الرسول بالتواتر دون غيره من الاخبار والحصر المستفاد من كلمة انما او لفظة فقط اضافي (قوله قلنا الكلام حاصل منع الحصر المذكور (قوله او غير ذلك ان امكن كالالهام والسماع في المنام والعلم ببلاغته واسلوبه (قوله واما خبر الواحد جواب دخل مقدر تقريره ان الخبر ﴿ ٧١ ﴾ الذي يرويه الاحاد من الرسول خبره فيجب ان يفيد العلم وليس كذلك (قوله او مسموعا وانما لم يتعرض الشق الاخير لانه مجرد احتمال وليس مقطوعا به كما اشار اليه بقوله ان امكن الخ (قوله قلنا العلم الضروري حاصل منع الملازمة يعني لا نسلم انه اذا كان متواترا او مسموعا كان الحاصل به ضروريا اذ العلم الحاصل به انما هو بمضمونه لا بكونه خبر الرسول وما هو المعلوم بالتواتر او السمع هو كونه خبر الرسول (قوله ثم علم منه اي مما علم بالتواتر كونه خبر الرسول بطريق النظر والاستدلال هكذا ان هذا خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو حق ومضمونه واقع ينتج من الاول ان هذا حق ومضمونه واقع فاشار بكلمة ثم الى ان مرتبة هذا العلم متاخر عن مرتبة العلم بكونه خبر الرسول لان الاول مما يستدل به على الثاني (قوله بما يرفع من القراين العقلية (قوله قلنا المراد اي من الخبر الصادق الذي هو المقسم (قوله بمجرد كونه خبر الخ مع قطع النظر عن القراين دون الادلة واليه اشار بقوله مع قطع النظر عن القرائن فلا يتجه ان اعتبار التجرد في الخبر الصادق يخرج خبر الرسول عن المقسم ولعل الوجه في اعتبار التجرد عن القراين دون الادلة هو ان القراين ليس مما يمكن

بكون الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان وتارك الصلوة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم يكن الاستطاعة متحققة لزم تكليف العاجز (وهو بط اشار الى الجواب بقوله (ويقع هذا الاسم يعني لفظ الاستطاعة (على سلامة الاسباب والآلات والجوارح) كما في قوله تعالى * ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا (فان قيل الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الاسباب والآلات ليست بصفة له فكيف يصح تفسيرها بها (قلنا المراد سلامة الاسباب والالات له والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال هو ذو سلامة الاسباب الا انه لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة (وصحة التكليف تعتمد هذه الاستطاعة) التي هي سلامة الاسباب والالات لا الاستطاعة بالمعنى الاول فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلا نم استحالة تكليف العاجز وان اريد بالمعنى الثاني فلا نم لزومه لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات وان لم يحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل (وقد يجاب بان القدرة صالحة للضدين عند ابي حنيفة رحمه الله تع حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان ولا اختلاف بينهما الا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة فالكافر

ان ينضبط لا اجمالا ولا تفصيلا اما اجمالا فظاهر واما تفصيلا فلكثرتها واختلافها باختلاف الطبايع والافهام بخلاف الدليل فانه ليس كذلك وفيه والوجه الوجيه فيه ان وجه الدلالة هو كون الخبر خبر الرسول فيكون الاستدلال بنفس الخبر بالنظر فى احواله كما فى الاستدلال بالعالم على وجود الصانع فيكون سبب ﴿ ٧٢ ﴾ العلم هو مجرد كونه خبر الرسول بخلاف القراين فانها امور خارجة عن الخبر تأمل (قوله اذا وصل اليهم من جهة الرسول توهم انه على تقدير وصوله اليهم من غير توسط الرسول لا يفيد العلم وليس كذلك والظاهر عدم الافادة (قوله فحكمه حكم خبر الرسول قال الفاضل المحشى حاصل الجواب ان الحصر مبنى على المساحة لا على التحقيق تم كلامه وقد يقال ان الحصر تحقيقى والمسامحة والتوسع فى القسمين تأمل (قوله فى حكم المتواتر لانه خبر جمع لا يجوز العقل تواطئهم على الكذب بالادلة السمعية بقوله عليه السلام لا تجتمع امتى على الضلالة كما فى المتواتر لكن بالبديهة العقلية الا ان العلم الحاصل به استدلالى وبالمتواتر بديهى ولا يبعد ان يندرج فى خبر الرسول لانه لا يفيد العلم ما لم يثبت

قادر على الايمان المكلف به الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره صرفها الى الايمان فاستحق الذم والعقاب (ولا يخفى ان فى هذا الجواب تسليما بكون القدرة قبل الفعل لان القدرة على الايمان فى حال الكفر يكون قبل الايمان لا محالة (فان اجيب بان المراد ان القدرة وان صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما لا تكون الا معه حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هى القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها بالترك هى القدرة المتعلقة به واما نفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين (قلنا هذا مما لا يتصور فيه نزاع بل هو لغو من الكلام فليتأمل ﴿ ولا يكلف العبد بما ليس فى وسعه ﴾ سواء كان ممتنعا فى نفسه كجمع الضدين او ممكنا فى نفسه لكن لا يمكن للعبد كخلق الجسم واما ما يمتنع بناء على ان الله تعالى علم خلافه او اراد خلافه كايمان الكافر وطاعة العاصى فلا نزاع فى وقوع التكليف به لكونه مقدورا للمكلف بالنظر الى نفسه ثم عدم التكليف بما ليس فى الوسع متفق عليه لقوله تعالى * لا يكلف الله نفسا الا وسعها * والامر بقوله تعالى انبؤنى باسماء هؤلاء * للتعجيز دون التكليف وقوله تعالى حكاية * ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به * ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال ما لا يطاق من العوارض اليهم (وانما النزاع فى الجواز فمنعه المعتزلة بناء على القبح

حجية الاجماع وذلك ثابت بالادلة السمعية فيرجع الى خبر الرسول حقيقة بالنظر (العقلى الى الادلة الدالة على حجيته استدل حجة الاسلام الغزالى رحمه الله بقوله عليه السلام لا تجتمع امتى على الضلالة والامام الشافعى رحمه الله بقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين الاية (قوله قلنا وكذلك خبر الرسول عليه

السلام يعنى لا يفيد العلم بمجرده بل بالنظر الى الادلة فيكون خارجا عن المبحث لخبر اهل الاجماع ولك ان تقول ان عرض المجيب درج خبر الاجماع فى خبر الرسول دون الاخراج عن المبحث حتى يتوجه النقض بخبر الرسول عليه السلام ومقصوده من قوله بالنظر الى الادلة هو الاشارة الى وجه

الاندراج فى خبر الرسول عليه السلام بانه لا يستقل فى الافادة من غير ان يستند الى خبر الرسول فيكون فى حكم خبر الرسول (وقد يقال ان بين خبر الرسول وخبر اهل الاجماع فرق بان الاول يفيد العلم بالنظر الى نفسه وما ثبت فى نفسه بخلاف الثانى فانه بالنظر الى الادلة الخارجية دون ما ثبت فى نفسه (وقد يناقش بان خبر الاجماع كخبر الرسول يفيد العلم بالنظر الى ما ثبت فى نفسه هكذا لانه خبر الاجماع وكل ما هو شأنه كذا فهو حق ومضمونه واقع وقد يقال ان حقية الكبرى ههنا مستندة الى الادلة الخارجية بخلاف خبر الرسول اذ لا شئ من مقدمتى دليل الافادة فيه يتوقف على الخارج والاولى فى رده ان يقال ان المعتبر فى المقسم هو التجرد عن القراين دون الدلائل وافادة خبر اهل الاجماع بالنظر الى الادلة لا يضر فى المبحث تأمل (قوله قوة للنفس اراد بالنفس ما هو المشار اليه بانا وانت والمكلف بالاحكام التبليغية وهو اما الجوهر المجرد او الجسم النورانى اللطيف السارى فى البدن الى غير ذلك على اختلاف الآراء والمذاهب على ما بين فى موضعه (قال الفاضل المحشى ان قلت هذا مناف لما مر فى وجه الحصر من ان العقل ليس آلة غير المدرك قلت

العقلى وجوزه الاشعرى لانه لا يقبح من الله تعالى شئ (وقد يستدل بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها على نفى الجواز (وتقريره انه لو كان جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال ضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم تحقيقا لمعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى وهو مح (وهذه نكتة فى بيان استحالة كل ما يتعلق به علم الله تعالى او اراداته واختياره بعدم وقوعه (وحلها انا لا نم ان كل ما يكون ممكنا فى نفسه لا يلزم من فرض وقوعه مح وانما يجب ذلك لو لم يعرض له الامتناع بالغير والا جاز ان يكون لزوم المح بناء على الامتناع بالغير (الا يرى ان الله تعالى لما اوجد العالم بقدرته واختياره فعدمه ممكن فى نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن علته التامة وهو مح (والحاصل ان الممكن فى نفسه لا يلزم من فرض وقوعه مح بالنظر الى ذاته واما بالنظر الى امر زائد على نفسه فلا نم انه لا يستلزم المح (وما يوجد من الالم فى المضروب عقيب ضرب انسان والانكسار فى الزجاج عقيب كسر انسان قيد بذلك ليصح محلا للخلاف فى انه هل للعبد صنع فيه ام لا (وما اشبهه) كالموت عقيب القتل (كل ذلك مخلوق الله تعالى) لما مر من ان الخالق هو الله تعالى وحده وان كل الممكنات مستندة اليه بلا واسطة (والمعتزلة لما اسندوا

وصف الشيء لا يسمى آلة تم كلامه وانت تعلم ان العلوم الالى كالمنطق من جملة وصف النفس والفرق بين وصف ووصف تحكم والاولى فى الجواب ان يقال ان ما مر مبنى على ان العقل ملاك الامر وسلطان القوى الالى الدار كة فى امر الادراك فكانه المدرك نفسه كما مرت الاشارة اليه ثمه والتأييد بما وقع فى كلامهم من ﴿ ٧٤ ﴾ النظير (قوله للعلوم والادراك

بعض الافعال الى غير الله تعالى قالوا ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة والا فبطريق التوليد ومعناه ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد موجبة لحركة المفتاح فالالم متولد من الضرب والانكسار من الكسر وليسا مخلوقين لله تعالى (وعندنا الكل بخلق الله تعالى (لا صنع للعبد فى تخليقه) والاولى ان لا يقيد بالتخليق لان ما يسمونه متولدات لا صنع للعبد فيه اصلا اما التخليق فلاستحالته من العبد واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب العبد ما ليس قائما بمحل القدرة (ولهذا لم يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف افعاله الاختيارية (والمقتول ميت باجله) اى الوقت المقدر لموته (لا كما يزعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل (لنا ان الله تعالى قد حكم بآجال العباد على ما علم الله من غير تردد وبانه اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون (واحتجت المعتزلة بالاحاديث الواردة فى ان بعض الطاعات يزيد فى العمر وبانه لو كان ميتا باجله لما استحق القاتل ذما ولا عقابا ولا دية ولا قصاصا اذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه (والجواب عن الاول ان الله تعالى كان يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة لكنه علم انه يفعلها ويكون عمره سبعين سنة

من المعقولات التصديقية والتصورية نظرية كانت اوضرورية وقد يختص بالنظرية فلا وجه له قوله غريزة اى التى جبلت عليها فطرتهم وهى المسمى بالعقل الهيولانى (قوله وقيل جوهر وهى النفس بعينها (قال الفاضل المحشى والعرف واللغة على مغايرتهما فلهذا قال قيل تم كلامه وانت تعلم ان ما استدل به على جوهريته من قوله عليه السلام ان الله تعالى خلق العقل على صورته فقال اقبل فاقبل فقال ادبر الى آخر الحديث وقوله عليه السلام اول من خلق الله تعالى العقل يدل على ان العقل هو النفس بعينها والاولى فى وجه ترجيح الاول ان يقال ان ظاهر كلام المص يستدعى المغايرة حيث عد العقل من اسباب العلم للخلق كالحواس والخبر الصادق وذلك يدل على ان العقل كما يليه مغاير للنفس فكانه قال وتفسير العقل ههنا بالجوهر الخ ليس على ما (فنسبت ينبغى دون الاطلاق مع قطع النظر عن المقام والسوق تأمل (قوله الغائبات عن الحواس مما لا يمكن ان يدرك بالحس من المفهومات الكلية بديهية كانت او نظرية ويمكن ان يراد بها النظريات وبالوسائط فى التصديق اعنى الادلة (قوله سبب للعلم ايضا قال

الفاضل المحشى عدم تقييده بالضرورى او الاستدلالى او نحوهما اشارة الى العموم تم كلامه وقد يقال ان قوله وماثبت منه الخ جار مجرى التقييد بهما (قوله صرح بذلك يدل على ان التصريح به مختص به وليس بواقع فى عديله وليس كذلك حيث وقع التصريح فى المتواتر بقوله يوجب ﴿ ٧٥ ﴾ العلم الضرورى وكذا فى خبر الرسول وانت خبير بان التفاوت بينهما بين كما لا يخفى (قوله لما فيه من خلاف السمنية وكذا الحال فى التواتر وقد يقال ان هذا نكتة التصريح فى المتواتر بقوله يوجب العلم الضرورى وكذا فى خبر الرسول وقع التصريح بقوله يوجب العلم الاستدلالى والقول بان الخلاف ثمه ليس فى مرتبة الخلاف ههنا ليس على ماينبغى (قوله فى جميع النظريات والاولى ان يقال بدلها فى جميع العقليات لما نقل عنهم انهم قالوا لا طريق الى العلم سوى الحس على ماهو المناسب للمقام وعدم تقييد العلم بهما ونكتة التخصيص بالنظرى غير خفى كما لا يخفى تدبر (قوله وبعض الفلاسفة نقل عن ارسطو انه قال لا يمكن تحصيل اليقين فى المباحث الالهية والمهندسون انكروا افادته فى الالهيات بل فى الطبيعيات واعترفوا به فى الهندسيات والحسابيات (قوله بناء على كثرة الخ دليل البعض اذ لا خلاف فى العلوم المنتظمة كالحسابيات والهندسيات (قوله ففيه اثبات مانفيتم من افادة النظر العلم فى بعض النظريات الالهية لان هذا النفى اى نسبة عدم المعلومية الى ذات الله تعالى وصفاته حكم فى الالهى فيكون النظر فيه من قبيل النظر فى الالهى وتخصيص محل النزاع فى

فنسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى انه لولاها لما كانت تلك الزيادة وعن الثانى ان وجوب العقاب والضمان على القاتل تعبدى لارتكابه المنهى وكسبه الفعل الذى يخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق جرى العادة فان القتل فعل القاتل كسبا وان لم يكن خلقا (والموت قائم بالميت) مخلوق لله تعالى لا صنع للعبد فيه تخليقا ولا اكتسابا ومبنى هذا على ان الموت وجودى بدليل قوله تعالى خلق الموت والحيوة والاكثرون على انه عدمى ومعنى خلق الموت قدره (والاجل واحد) لا كما زعم الكعبى من المعتزلة ان للمقتول اجلين الموت والقتل وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله الذى هو الموت (ولا كما زعمت الفلاسفة ان للحيوان اجلا طبيعيا هو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين وآجالا اخترامية بحسب الآفات والامراض (والحرام رزق) لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما وهذا اولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان لخلوه عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر فى مفهوم الرزق (وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم فسروه تارة بمملوك يأكله المالك وتارة بما لا يمنع عن الانتفاع به وذلك لا يكون الا حلالا ولكن يلزم على الاول ان لا يكون ما يأكله الدواب

الاحكام الايجابي الالهي ممالا وجه له (وقد يقال ان مجرد النسبة الى ذات الله وصفاته هل يكفي في كونه من الالهي ففيه تردد والظاهر الكفاية لكن بقي ان هذا انما يرد عليهم اذا ادعوا العلم في هذه المسئلة واما اذا اكتفوا فيها بالظن فلا على مانقل من الامام من انه لا نزاع في افادة النظر الظن وانما الخلاف في افادته اليقين ﴿ ٧٦ ﴾ تأمل (قوله فان زعموا يعني اعترفوا بعدم الافادة هربا من التناقض وادعوا ان ما ذكر شبهة توهم نقيض مدعى الخصم والغرض منه مقابلة الوهم بالوهم (قوله قلنا تقريره على مافي شرح المقاصد هو ان يقال ان ما ذكرتم ان افاد بطلان مذهبنا بوجه من الوجوه كان النظر مفيدا في الجملة وان لم يفد كان لغوا وبقي دليلنا سالما عن المعارضة (وانت خبير فعلى هذا لا يتجه ماقال الفاضل المحشي يرد عليه ان افادة الالزام لا ينافي الفساد في نفسه تم كلامه وايضا يحتمل ان يكون مقصود الزاعم مما ذكره التشكيك فلا يتم الجواب ح تأمل (قوله فان قيل لا يقال هذه الشبهة من قبل السمنية تفيد عدم العلم بافادة النظر دون انتفاء صدقه لجواز ان يكون صادقا متحققا في نفس الامر مع امتناع العلم بالمضمون لان المثبت ادعى صدق هذه القضية ومعلوميتها لان المقصود يترتب على العلم بالصدق فالمنكر يدعى انتفاء معلومية صدقها وذلك اما بانتفاء صدقها او بانتفاء العلم به فلما افادت الشبهة المذكورة عدم العلم بالصدق ثبت مدعى المنكر وانت خبير بان هذه الشبهة لو تمت لزم ثبوت نقيض ما ادعى المنكر الان يدعى الظن في هذه المسئلة

رزقا على الوجهين ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى اصلا (ومبنى هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق وانه لا رزاق الا الله تعالى وحده وان العبد يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام ومايكون مستندا الى الله تعالى لا يكون قبيحا ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب (والجواب ان ذلك لسوء مباشرة اسبابه باختياره (وكل يستوفي رزق نفسه حلالا كان او حراما) لحصول التغذي بهما جميعا (ولا يتصور ان لا ياكل انسان رزقه او ياكل غيره رزقه) لان ماقدره الله تعالى غذاء لشخص يجب ان ياكله ويمتنع ان ياكله غيره واما بمعنى الملك فلا يمتنع (والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء) بمعنى خلق الضلالة والاهتداء لانه الخالق وحده (وفي التقييد بالمشية اشارة الى ان ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق لانه عام في حق الكل ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا وتسميته ضالا اذ لا معنى لتعليق ذلك لمشية الله تعالى (نعم قد يضاف الهداية الى النبي عليه السلام مجازا بطريق التسبب كما يسند الى القرآن (وقد يسند الاضلال الى الشيطان مجازا كما يسند الى الاصنام (ثم المذكور في كلام المشايخ ان الهداية عندنا خلق الاهتداء ومثل هداه الله فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء (وعند المعتزلة بيان طريق الصواب وهو بط لقوله تعالى * انك لا تهدي

دون العلم (قوله اثبات النظر بالنظر اى اثبات افادة النظر اى افادة كل نظر صحيح بافادة نظر صحيح مخصوص للعلم على حذف المضاف فى الموضعين (قوله وانه دور اى الاثبات المذكور دور اى يستلزم الدور بالمعنى المصطلح لان العلم بالكلية اعنى كل نظر صحيح يفيد العلم موقوف على

العلم بافادة النظر المخصوص الذى يستدل به على ذلك الحكم الكلى وهى من فروع ذلك الكلى والحال ان علم الفروع يستفاد من الاصل الكلى بضم صغرى سهلة الحصول اليه هكذا هذا نظر صحيح وكل نظر كذا يفيد العلم ينتج هذا يفيد العلم ومن هذا ظهر لك انه لاحاجة الى حمل الدور ههنا الى المعنى المجازى الذى هو حاصل الدور اعنى توقف الشىء على نفسه كما حمله الفاضل المحشى الى توقف الشىء على نفسه الذى هو حاصل الدور (قوله قلنا الضرورى جواب باختيار الشق الاوّل كما اختاره الامام الرازى (قوله وشهادة من الاخبار مثل قوله عليه السلام كل ميسر لما خلق له وقوله عليه السلام كلموا الناس على قدر عقولهم وقوله عليه السلام فى حق النساء هن ناقصات العقل والدين ويؤيده جعل شهادة امراتين منزلة شهادة رجل تدبر (قوله والنظرى قد يثبت بنظر مخصوص اشارة الى الجواب باختيار الشق الثانى حاصله ان المطلوب النظرى اى الذى هو افادة النظر الصحيح للعلم معبرا عنه بعنوان النظر ملحوظا على وجه الاجمال مثل ان يقال كل نظر صحيح يفيد او بعض النظر الصحيح يفيد على اختلاف المذهبين من الامدى والامام يمكن اثباته بنظر صحيح مخصوص

من احببت * ولقوله عليه السلام اللهم اهد قومى مع انه بين الطريق ودعاهم الى الاهتداء (والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هى الدلالة الموصلة الى المط وعندنا الدلالة على طريق يوصل الى المط سواء حصل الوصول والاهتداء اولم يحصل (وماهو الاصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى) والا لما خلق الكافر الفقير المعذب فى الدنيا والاخرة (ولما كان له منة على العباد واستحقاق شكر فى الهداية وافاضة انواع الخيرات لكونها اداء للواجب (ولما كان امتنانه على النبى عليه السلام فوق امتنانه على ابى جهل اذ فعل الله لكل منهما غاية مقدورة من الاصلح له (ولما كان لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضراء والبسط فى الخصب والرخاء معنى لان مالم يفعل فى حق كل واحد فهو مفسدة له يجب على الله تركه (ولما بقى فى قدرة الله بالنسبة الى مصالح العباد شىء اذ قد اتى بالواجب (ولعمرى ان مفاسد هذا الاصل اعنى وجوب الاصلح بل اكثر اصول المعتزلة اظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى (وذلك لقصور نظرهم فى المعارف الالهية ورسوخ قياس الغائب على الشاهد فى طباعهم وغاية تشبثهم فى ذلك ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها (وجوابه ان منع مايكون حق المانع وقد ثبت بالادلة القاطعة كرمه وحكمته ولطفه وعلمه بالعواقب يكون محض عدل وحكمة (ثم ليت شعرى مامعنى وجوب

لايعبر عنه بعنوان النظر الصحيح بل ملحوظا بذاته دون بعنوان النظر بحيث يكون العلم
بافادة العلم ضروريا لايحتاج الى نظر آخر وان كان محتاجا اليه حال كونه ملحوظا ومعبرا عنه
بعنوان النظر اذ الحكم يختلف نظرية وبديهة باختلاف العنوان فاذا قصدنا تحصيل افادة
نظر من الانظار للعلم على ماهو المدعى عند ﴿ ٧٨ ﴾ الامام اعنى بعض النظر الصحيح
يفيد العلم فنقول ان العالم
متغير وكل متغير حادث
فقد وجد نظر مفيد للعلم
بلا شبهة واذا قصدنا
تحصيل كل نظر صحيح
يفيد العلم على ماهو المد
عى عند الامدى قلنا ان
افادة القياس المذكور
للعلم ليس بخصوصه بل
لكونه صحيحا مقرونا بشر
ائطه فيكون كل نظر صحيح
مقرونا بالشرائط مفيدا
للعلم لان الاشتراك فى العلة
المقتضية يوجب الاشتراك
فى الحكم المترتب عليه
وعبارة الكتاب ناظر الى
التوجيه الثانى حيث قال
وليس لخصوصه الخ اشارة
الى جواب دخل مقدر كانه
قيل المدعى كلية فلا يثبت
بكون هذا النظر الصحيح
الجزئى مفيدا للعلم ولا
شك ان هذا النظر الجزئى
بهذه الملاحظة كما يثبت
حكم غيره من الانظار الجز
ئية فى ضمن تلك الكلية
كذلك يثبت حكم نفسه فى ضمن الكلية من غير لزوم توقف الشىء على نفسه (امنو
والتناقض وقد يجاب عنه بان اثبات المطلوب بالدليل يتوقف على العلم بمقدمات
الدليل دون العلم بافادته اذ كثيرا ما يحصل العلم بالنتائج بالانظار الصحيحة مع الغفلة عن
كونها مفيدة للعلم فاللازم من نظرية كل نظر صحيح يفيد العلم هو ان يتوقف العلم بها

الشىء على الله تعالى اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم
والعقاب وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه بحيث لايتمكن
من الترك بناء على استلزامه محالا من سفه او جهل او عبث
او بخل او نحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وميل الى الفلسفة
الظاهرة العوار ﴿ وعذاب القبر للكافرين ولبعض
عصاة المؤمنين ﴾ خص البعض لان منهم من لايريد
الله تعالى تعذيبه فلا يعذب (وتنعيم اهل الطاعة فى القبر)
بما يعلمه الله ويريده تعالى وهذا اولى مما وقع فى عامة الكتب
من الاقتصار على اثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناء على
ان النصوص الواردة فيه اكثر وعلى ان عامة اهل القبور
كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر اجدر (وسؤال منكر
ونكير) وهما ملكان يدخلان القبر فيسألان العبد عن ربه
وعن دينه وعن نبيه قال السيد ابو شجاع ان للصبيان سؤالا
وكذا الانبياء عليهم السلام عند البعض (ثابت) كل من
هذه الامور (بالدلائل السمعية) لانها امور ممكنة اخبر بها
الصادق على مانطقت به النصوص قال الله تعالى * النار
يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل
فرعون اشد العذاب * وقال الله تعالى * اغرقوا فادخلوا
نارا * وقال النبى عليه السلام استنزهوا عن البول فان عامة
عذاب القبر منه وقال النبى عليه السلام يثبت الله الذين

على افادة النظر المخصوص فى نفسه لا على العلم بافادته حتى يلزم الدور لان الموقوف هو العلم بها لا نفسها ولان الموقوف عليه هو نفس افادته دون العلم بافادته تأمل (قوله اى باول التوجه من غير احتياج الى الفكر فكان الاول اشارة الى المعنى اللغوى للفظ البديهة والثانى اعنى قوله من ﴿ ٧٩ ﴾ غير احتياج الى الفكر الى المعنى المراد به ههنا بقرينة

امنوا بالقول الثابت فى الحيوة الدنيا نزلت فى عذاب القبر اذا قيل له من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول ربى الله ودينى الاسلام ونبى محمد عليه السلام وقال النبى عليه السلام اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان عيناهما يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير الى آخر الحديث قال عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران (وبالجملة الاحاديث الواردة فى هذا المعنى وفى كثير من احوال الآخرة متواترة المعنى وان لم يبلغ آحادها حد التواتر (وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض لان الميت جماد لا حيوة له ولا ادراك فتعذيبه محال (والجواب انه يجوز ان يخلق الله تعالى فى جميع الاجزاء او بعضها نوعا من الحيوة قدر ما يدرك الم العذاب او لذة التنعيم وهذا لا يستلزم اعادة الروح الى بدنه ولا ان يتحرك ويضطرب او يرى اثر العذاب عليه حتى ان الغريق فى الماء والمأكول فى بطون الحيوانات والمصلوب فى الهواء يعذب وان لم نطلع عليه (ومن تأمل فى عجائب ملكه وملكوته وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد امثال ذلك فضلا عن الاستحالة ﴿ واعلم انه لما كان احوال القبر مما هو متوسط بين امر الدنيا والآخرة افردها بالذكر (ثم اشتغل ببيان حقية الحشر وتفاصيل ما يتعلق بامور الآخرة ودليل الكل انها امور ممكنة اخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة فتكون ثابتة وصرح

المقابلة (قوله بان كل الشىء اعظم من جزئه هذا فى المركبات المقدارية المادية دون على الطلاقه كما لا يخفى وقد يناقش فيه على رأى القائلين بتركب الاجسام من الجواهر الفردة اذ ثبوت العظم فى الكل لا يتصور بدون ثبوت الصغر فى الجزء والصغر والعظم فرع المقدار ومن الاعراض الاولية له ولا مقدار فى الجزء تأمل قوله اى بالنظر فى الدليل ولا يبعد ان يفسر الاستدلال بنفس الدليل (قوله وقد يخص الاول باسم التعليل وهو المسمى بالبرهان اللمى قوله والثانى بالاستدلال وهو المسمى بالبرهان الانى يعنى ان المشهور اطلاق الاستدلال على الاستدلال من العلة الى المعلول وبالعكس وربما يخص الاول باسم التعليل والثانى بالاستدلال والاضافة الاسم بيانية والباء داخلة على المقصور (قوله اى حاصل بالكسب ولا خفاء فى ان ما مر من تفسير البديهة بقوله من غير احتياج الى فكر والحكم على ما ثبت بالبديهة بالمعنى المذكور مطلقا بانه ضرورى يقتضى ان يفسر الاكتسابى بالحاصل بالنظر والفكر ويراد بالضرورى ما يقابل الاستدلالى (قوله والنظر فى المقدمات عطف تفسير للصرف

(قوله فالاكتسابي اعم مطلقا اى بحسب الصدق والجمع وعند بعض المحققين اعم منه بحسب المفهوم واما بحسب الصدق متلازمان بالاتفاق (قوله فقد يقال في مقابلة الاكتسابي كما وقع في عبارة الكتاب (قوله ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا) (قال الفاضل المحشى كلمة ما عبارة عن العلم الحاصل ﴿ ٨٥ ﴾ بقرينة انه قسم من اقسام العلم الحادث فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب ضروريا تم كلامه والظاهر ان الحصول معتبر في ماهيته فلا حاجة الى التقييد بالحاصل واطلاق العلم على ما ليس بحاصل لا يجوز سيما على ما ليس من شأنه ان يحصل (وايضا قد يناقش فيه بان مثل هذه القرينة في باب التعريفات غير مقبول (وقد يقال ان الضرورى بمعنى عدم التوقف على النظر يصدق على علمه تعالى فاختصاص الضرورى وجعله من اقسام العلم الحادث ليس بجيد الا ان يجعل التقابل بين الضرورى والنظرى تقابل العدم والملكة دون الايجاب والسلب او يقال ان الضرورى يوهم الحدوث ولهذا لا يوصف علمه تعالى به (قال الفاضل المحشى لكن يرد عليه ان بعضهم ادرج الحسيات في هذا التفسير لتوقفها على امور غير مقدورة اذ لا يعلم ما هى ومتى حصلت فكيف (على حصلت فكيف يندرجها الشارح في الكسبى القسيم له (وجوابه ان الشارح حمل التعريف على نفى دخل القدرة وذلك البعض حمله على نفى استقلال القدرة تم كلامه (ولا خفاء في ان المتبادر من القدرة عند اطلاقها هى القدرة التامة وحمل اللفظ في التعريف على المتبادر

بحقية كل منها تحقيقا وتأكيدا واعتناء بشانه فقال ﴿ والبعث ﴾ وهو ان يبعث الله تعالى الموتى من القبور بان يجمع اجزاءهم الاصلية ويعيد الارواح اليها (حق) لقوله تعالى * ثم انكم يوم القيمة تبعثون * وقوله تعالى * قل يحييها الذى انشأها اول مرة * الى غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة بحشر الاجساد (وانكره الفلاسفة بناء على امتناع اعادة المعدوم بعينه وهو مع انه لا دليل لهم عليه يعتد به غير مضر بالمقصود لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية للانسان ويعيد روحه اليه سواء سمى ذلك اعادة المعدوم بعينه اولم يسم (وبهذا يسقط ما قالوا انه لو اكل انسان انسانا بحيث صار جزأ منه فتلك الاجزاء اما ان تعاد فيهما وهو محال او في احدهما فلا يكون الآخر معادا بجميع اجزائه (وذلك لان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره والاجزاء المأكولة فضلة في الآكل لا اصلية (فان قيل هذا قول بالتناسخ لان البدن الثانى ليس هو الاول لما ورد في الحديث من ان اهل الجنة جرد مرد وان الجهنمى ضرسه مثل احد ومن ههنا قال من قال ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ (قلنا انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثانى مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول وان سمى مثل ذلك تناسخا كان نزاعا في مجرد الاسم ولا دليل على استحالة اعادة الروح الى مثل هذا البدن بل الادلة قائمة

واجب عند انتفاء القرينة الواضحة وقد يمنع التبادر وقد يقال ان المتبادر خلاف المذهب ولو قيل ان المراد استقلال القدرة بطريق العادة بمعنى ان يكون قدرتنا كافية فى تحصيله عادة وذلك ليس خلاف المذهب قلنا ان الكسبى قد يتوقف على اشياء ضرورية كالمبادى الضرورية فلا يكفى قدرتنا ﴿ ٨١ ﴾ فى تحصيله عادة لان يقال العبرة بالامور القريبة

على حقيته سواء سمى تناسخا اولا ﴿ والوزن حق ﴾ لقوله تعالى * والوزن يومئذ الحق * والميزان عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك كيفيته (وانكره المعتزلة لان الاعمال اعراض ان امكن اعادتها لم يمكن وزنها ولانها معلومة لله تعالى فوزنها عبث (والجواب انه قد ورد فى الحديث ان كتب الاعمال هى التى توزن فلا اشكال وعلى تقدير تسليم كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض لعل فى الوزن حكمة لانطلع عليها وعدم اطلاعنا على الحكمة لايوجب العبث (والكتاب) المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى للمؤمنين بايمانهم وللكفار بشمائلهم ووراء ظهورهم (حق) لقوله تعالى * ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقيه منشورا * ولقوله تعالى * واما من اوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا * وسكت عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب (وانكره المعتزلة زعما منهم انه عبث والجواب مامر (والسؤال حق) لقوله عليه السلام ان الله تعالى يدنى المؤمن فيضع عليه كنفه ويستره فيقول اتعرف ذنب كذا فيقول نعم اى رب حتى قرره بذنوبه ورأى فى نفسه انه قد هلك قال الله تعالى سترتها عليك فى الدنيا وانا اغفرها لك اليوم فيعطى كتاب حسناته واما الكفار

وايضا ان مثل ما قيل فى الحسيات يحتمل فى الاكتسابى والنظرى ايضا وعدم العلم بالامر لايستلزم العلم بعدمه فلا قطع بكفاية قدرتنا فى تحصيل النظريات والكسبيات وايضا ان ماذكره البعض فى بيان توقف الحسيات على الامور الغير المقدورة من قوله اذلا يعلم ماهى لايفيد ما ادعاه اذ عدم العلم لها ومتى وكيف لايفيد الحكم بكون تلك الامور الغير المقدورة موقوفا عليها والحق ان امر التوقف على الامور الغير المقدورة غير معلوم فى الحسيات كما انه غير معلوم فى النظريات والكسبيات بل هو مجرد احتمال والحكم بالتوقف فى احدهما والنفى فى الاخر تحكم بحت ولهذا لم يلتفت اليه الشارح ولم يدرج الحسيات فى هذا التفسير تامل (قوله فمن مهنا جعل اى من الاطلاقه

الضرورى تارة فى مقابلة الاكتساب وتفسيره بما لايكون تحصيله مقدورا واخرى فى مقابلة الاستدلالى وتفسيره بما لايحتاج فى حصوله الى نظر وفكر وانت خبير بانه يحتمل ان يكون المنشأ هو القول بتوقف الحسيات على الامور الغير المقدورة كما قال البعض ويعد مهما كماهو الظاهر المشهور دون الاطلاق تارة فى مقابلة الاكتساب واخرى

في مقابلة الاستدلالي فالحصر المستفاد من تقديم الجار في حيز المنع كما لا يخفى تدبر (قوله بالاختيار تصريح بما علم ضمنا لان المباشرة هو الكسب وذلك لا يكون الا مع الاختيار (قوله فظهر انه لا تناقض وتوجيه التناقض انه جعل الضروري في مقابلة الاكتسابي وفسره بما يحدث في النفس بلا كسب واختيار ﴿ ٨٢ ﴾ وجعل الحاصل بنظر العقل من الكسبي ثم قسمه الى ضروري واستدلالي فجعل قسيم الشيء قسما منه وحاصل الدفع ان القسيم ما يقابل الاكتسابي والقسم ما يقابل الاستدلالي ولك ان تقول ان الاستدلالي اخص من الكسبي مطلقا ونقيض الاخص المطلق اعم مطلقا من نقيض الاعم المطلق فاذا كان ما يقابل الاستدلالي قسما من الاكتسابي يستلزم كون مقابل الاكتسابي قسما منه لان الاعم المطلق اذا كان قسما من الشيء يوجب كون الاخص قسما منه بناء على ان القسم اخص مطلقا من المقسم ولا مخلص عنه الا ان يجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه او نجعل الضروري المقابل للاستدلالي قيد القسم قال الفاضل المحشي وليت شعري كيف يتخيل التناقض ابتداء قد مر ان العلم لا يكون الا بالاسباب وصاحب البداية جعل الكسبي ما يكون بمباشرة الاسباب (وزعم ثم قسم مطلق الاسباب الى ثلثة ثم قسم ما له بسبب خاص اعني نظر العقل الى الضروري والاستدلالي فليس المقسم الاسباب المباشرة حتى يكون الحاصل بنظر العقل حاصلا بسبب مباشرة فيتناقض ولو سلم فيجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه فيكون

والمنافقون فينادي بهم على رؤس الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم الا لعنة الله على الظالمين (والحوض حق) لقوله تعالى * انا اعطيناك الكوثر * ولقوله عليه السلام حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السماء من شرب منها فلا يظمأ ابدا والاحاديث فيه كثيرة (والصراط حق) وهو جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف يعبره اهل الجنة ويزل فيه اقدام اهل النار (وانكره اكثر المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه وان امكن فهو تعذيب للمؤمنين (والجواب ان الله تعالى قادر على ان يمكن من العبور عليه ويسهل على المؤمنين حتى ان منهم من يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة ومنهم كالجواد الى غير ذلك كما ورد في الحديث (والجنة حق والنار حق) لان الايات والاحاديث الواردة في بيانهما اشهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى (تمسك المنكرون بان الجنة موصوفة بان عرضها كعرض السموات والارض وهو في عالم العناصر محال وفي عالم الافلاك او عالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز الخرق والالتيام وهو باطل (قلنا هذا مبني على اصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه في موضعه (وهما) اي الجنة والنار (مخلوقتان) الآن (موجودتان) تكرير وتاكيد

نظر العقل اعم من وجه من السبب المباشرة والمقسم هو الحاصل بالاعم فلا تناقض اصلا نعم كلامه ولك ان تقول ان وجه التخييل هو انه جعل الضروري ابتدا قسيما للاكتسابي غير متناول للاختياري وجعله ثانيا متناولا للاختياري فى الجملة حيث حصر الحاصل من نظر العقل فى الضروري ﴿ ٨٣ ﴾ والاستدلالى وادرج ما عدا الاستدلالى فى الضروري

(وزعم اكثر المعتزلة انهما انما تخلقان يوم الجزاء لنا قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة والايات الظاهرة فى اعدادهما مثل اعدت للمتقين واعدت للكافرين اذ لا ضرورة فى العدول عن الظاهر فان عورض بمثل قوله تعالى ﴿ تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا فى الارض ولا فسادا قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم فقصة آدم عليه السلام تبقى سالمة عن المعارضة (وقالوا لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك اكل الجنة لقوله تعالى اكلها دائم لكن اللازم بط لقوله تعالى كل شىء هالك الا وجهه (قلنا لا خفاء فى انه لا يمكن دوام اكل بعينه وانما المراد بالدوام بانه اذا فنى منه شىء جىء ببدله وهذا لا ينافى الهلاك لحظة على ان الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفى الخروج عن الانتفاع به ولو سلم فيجوز ان يكون المراد ان كل ممكن فهو هالك فى حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكانى بالنظر الى الوجود الواجبى بمنزلة العدم (باقيتان لا تفنيان ولا يفنى اهلهما) اى دائمتان لا يطرأ عليهما عدم مستمر لقوله تعالى فى حق الفريقين خالدين فيها ابدا (واما ما قيل من انهما يهلكان ولو لحظة تحقيقا لقوله تعالى كل شىء هالك الا وجهه فلا ينافى البقاء بهذا المعنى (على انك قد عرفت انه لا دلالة فى الاية على الفناء (وذهب الجهمية الى انهما يفنيان ويفنى اهلهما وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه شبهة فضلا

كالحدسيات والتجربيات والحسيات فكانه قال لا شىء من الضروري باختياري وبعض الضروري اختياري (قوله كالعلم بوجوده يدل على زيادة الوجود وهو خلاف مذهب الاشعرى (قوله وهو مباشرة اسبابه اى الكسب مباشرة اسباب العلم صريح فى ان المباشرة لا ينفك عن الاختياري كما اشرنا آنفا (قوله واسبابه اى العلم ورجع الضمير الى الكسب تكلف (قوله ونظر العقل والظاهر ان يقال والعقل كما قال المصنف (قوله الى نوع تفكر والاولى الاقتصار الى ذكر التفكر وترك لفظ النوع كما يقتضيه المقابلة (قوله المفسر بالقاء معنى فى القلب والظاهر ان المراد بالمعنى ما يقابل المحسوس اعنى ما لا يمكن ان يحس دون ما يقابل اللفظ وان هذا المقيد للتخصيص لان الالهام بمعنى الاعلام بانزال الكتب سبب للعلم (قوله بطريق الفيض اى بلا اكتساب واستفاضة كما هو المشهور وقد يقال لا بد من قيد الخير ليخرج الوسوسة (والقول بان الفيض لا يكون الا بطريق الخير ليس بجيد تدبر (قوله عند اهل الحق ﴿ خلافا لبعض المتصوفة والروافض انه من اسباب العلم مستدلين بقوله تعالى

فالهمها فجورها الاية والجواب بعد تسليم دلالته على السببية ان الالهام ههنا بمعنى الاعلام
بانزال الكتب وارسال الرسل ومن ههنا ظهر وجه تخصيص الحكم بالالهام المفسر بالمعنى
المذكور تامل (قوله مما لا وجه له) ولعل الوجه التنبيه على ان الملهم لا يكون الا حقا وثابتا ولا
يتعلق الا بالخير ولو كان الالهام سببا لا يكون ﴿٨٤﴾ الا للامر الحق (قوله واما خبر
الواحد اشارة الى دخل مقدر كانه قيل حصر الاسباب فى الثلثة فى حيز المنع اذ خبر الواحد وكذا تقليد المجتهد يفيدان العلم مع انهما ليسا من الاسباب الثلثة المذكورة وحاصل الجواب انه اراد بالعلم الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لا ما يعم الظن والجزم الذى يقبل الزوال (قوله فكانه اراد بالعلم لا يقال ان تعريفه بقوله صفة يتجلى بها المذكور بنا فى هذه الارادة لانه يعم اليقينية كما صرح به الشارح ثمه حيث قال فيشمل التصديقات اليقينية وغير اليقينية لانه رده ثانيا وقال لكن ينبغى ان يحمل التجلى على الانكشاف التام الذى لا يشمل الظن لان العلم عندهم مقابل للظن ولو قيل ان هذا يدل على انه اراد بالعلم ما لا يشمل الظن فقط لا ما لا يشملهما قلنا الاعتقاد
الجازم الذى يقبل الزوال من قبيل الظن الغالب لكن قوله ولكن ينبغى الخ (الاول
يدل على ان ظاهر التعريف ناظر الى العموم وهذه الارادة ليس مقطوعا به ولهذا قال
ههنا فكانه (قوله والا فلا وجه آه ليس على ما ينبغى كما لا يخفى الاولى ان يقال لان العلم عند
هم مقابل للظن واطلاق العلم على ما يعم الظن والتقليد خلاف العرف واللغة تدبر (قوله

عن حجة ﴿ والكبيرة ﴾ قد اختلفت الروايات فيها فروى
ابن عمر رضى الله تعالى عنهما انها تسعة الشرك بالله وقتل
النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار عن
الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين
والالحاد فى الحرم وزاد ابو هريرة رضى الله تعالى عنه اكل
الربوا وزاد على رضى الله تعالى عنه السرقة وشرب الخمر
(وقيل ما كان مفسدته مثل مفسدة شىء مما ذكر او اكبر منه
(وقيل ما توعد عليه الشارع بخصوصه وقيل كل معصية
اصر عليها العبد فهى كبيرة وكل ما استغفر عنها فهى صغيرة
(وقال صاحب الكفاية الحق انهما اسمان اضافيان لا يعرفان
بذاتيهما فكل معصية اضيف الى ما فوقها فهى صغيرة واذا اضيف
الى ما دونها فهى كبيرة والكبيرة المطلقة هى الكفر اذ لا ذنب
اكبر منه (وبالجملة المراد ههنا ان الكبيرة التى هى غير
الكفر (لا يخرج العبد المؤمن من الايمان) لبقاء التصديق
الذى هو حقيقة الايمان (خلافا للمعتزلة حيث زعموا ان
مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر فهذا هو المنزلة بين
المنزلتين بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان
(ولا تدخله) اى العبد المؤمن (فى الكفر) خلافا
للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة
ايضا كافر فانه لا واسطة بين الايمان والكفر ﴿ لنا وجوه

والعالم مشتق من العلم وهو فى الاصل اسم لما يعلم به الشيء ثم غلب فيما يعلم به الصانع كالخاتم لما يختم به ويسمى به كل جنس موجود من حيث ان يعلم به الصانع سواء كان من ذوى العلم اولا وقد يخص بذوى العلم وعلى التقدير بن اسم المجموع او القدر المشترك وصحة الجمع بؤيد الثانى (قوله ﴿ ٨٥ ﴾ ماسوى الله الموصول وان كان يعم الاشخاص والاجناس

(الاول سيجيء من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبى فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به الا بما ينافيه ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة او حمية او انفة او كسل خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة لا ينافيه (نعم اذا كان بطريق الاستحلال او الاستخفاف كان كفرا لكونه علامة التكذيب ولا نزاع فى ان من المعاصى ما جعله الشارع امارة للتكذيب وعلم كونه كذلك بالادلة الشرعية كسجود الصنم والقاء المصحف فى القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالادلة انه كفر وبهذا ينحل ما يقال الايمان اذا كان عبارة عن التصديق والاقرار ينبغى ان لا يصير المقر المصدق كافرا بشيء من افعال الكفر والفاظه مالم يتحقق منه التكذيب او الشك (الثانى الآيات والاحاديث الناطقة باطلاق المؤمن على العاصى كقوله تعالى * يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى * وقوله تعالى * يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا * وقوله تعالى * وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا * الآية وهى كثيرة (الثالث اجماع الامة من عصر النبى عليه السلام الى يومنا هذا بالصلاة على من مات من اهل القبلة من غير توبة والدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على ان ذلك لا يجوز لغير المؤمن ﴿ احتجت المعتزلة بوجهين (الاول ان الامة بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق

لكن المراد هو الاجناس بقرينة قوله يقال عالم الاجسام الخ الان مثل هذه القرينة غير مرضى فى باب التعريفات (قوله من الموجودات الخارجية اذ هم لا يقولون بالوجود الذهنى على ان المستدل به وما يعلم به الصانع هو الحادث ولعل القول بوجود الاجناس انما هو باعتبار الافراد الشخصية لا باعتبار انفسها اذ الموجود فى الحقيقة ليس الا الاشخاص فاطلاق العالم على الاجناس انما هو باعتبار الافراد المندرجة تحتها ولذا قيل ان العالم عبارة عن الاحاد المتجانسة (قوله مما يعلم به ان من شانه ان يعلم (قال الفاضل المحشى اشارة الى وجه التسمية وليس من التعريف كما هو المشهور والا يلزم الاستدراك تم كلامه فح يخرج الصفات عن التعريف بقيد السوى

حملا على المعنى المصطلح كما يشعر به عبارة الشرح او بتخصيص الموصول بالاجناس او باعتبار قيد المتجانسة فى التعريف والكل غير جيد والاولى ان يعد من التعريف ويحترز به عن الصفات على ان ذكر القيد فى التعريفات للتوضيح والاشارة الى المناسبة بين المعنى الاصلى وبين المعنى العرفى شائع ولا يعد امثال هذه القيود مستدركا كيف والاشارة الى وجه

التسمية والمناسبة امر معتد به (قوله يقال عالم الاجسام فكانه من تتمة التفسير واشارة الى ما هو المراد به يعنى ليس المراد جميع ماسوى الله بحيث لا يكون له افراد بل انحصر فى فرد بل مايعم الكل والبعض من الاجناس فالعالم يطلق على الكل وعلى كل جزء منه من الا جناس باعتبار الوضع الواحد كاطلاق القرآن عند الا ﴿ ٢٩ ﴾ صوليين على الكل والبعض قال الشارح فى شرح الكشاف وهو اسم لكل جنس وليس اسما للمجموع بحيث لا يكون له افراد بل اجزاء فيمتنع جمعه تم كلامه لعل ارادانه موضوع لمايعم كل جنس واطلاقه عليه من قبيل اطلاق اسم الكلى على جزئياته كاطلاق لفظ الا نسان على زيد وعمرو دون اطلاق الاسم فى الموضوع له بان يكون موضوعا لكل واحد من الاجناس باوضاع متعددة كما فى لفظ العين او بوضع واحد كما فى مثل اسماء الاشارة اذ الوضع العام والموضوع له الخاص مخصوص بمواضع والعالم ليس منها وفى الحدود ان العالم مجموع الاجسام الطبيعية والبسيطة كلها ويقال عالم لكل موجودات متجانسة وفى الصحاح ان العالم الخلق والجمع العوالم وقيل العالم جمع لا واحد له والعوالم جمع الجمع قال قدس سره فى شرح الكشاف ان العالم لما كان مطلقا على الجنس باسره نزل منزلة الجمع ولهذا توهم انه جمع لا واحد له وليس بجمع حقيقة (قوله وعالم النبات جمع الاجسام والاعراض وافراد البواقى رعاية لما هو المشهور فى السنتهم واطلاقاتهم وفيه نكتة اخرى كما لا يخفى تأمل (قوله الى غير ذلك من الاجناس الموجودة (قوله فيخرج صفات الله من

اختلفوا فى انه مؤمن وهو مذهب اهل السنة او كافر وهو قول الخوارج او منافق وهو قول الحسن البصرى فاخذنا المتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق (والجواب ان هذا احداث للقول المخالف لما اجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلا (الثانى انه ليس بمؤمن لقوله تعالى * افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون * جعل المؤمن مقابلا للفاسق وقوله عليه السلام لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن وقوله عليه السلام لا ايمان لمن لا امانة له ولا كافر لما تواترت من ان الامة كانوا لا يقتلونه ولا يجرون عليه احكام المرتدين ويدفنونه فى مقابر المسلمين (والجواب ان المراد بالفاسق هو الكافر فان الكفر من اعظم الفسوق والحديث وارد على سبيل التغليظ والمبالغة فى الزجر عن المعاصى بدليل الآيات والاحاديث الدالة على ان الفاسق مؤمن (حتى قال عليه السلام لابى ذر لما بالغ فى السؤال وان زنى وان سرق على رغم انف ابى ذر (احتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة فى ان الفاسق كافر كقوله تعالى * ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون * وكقوله تعالى * ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون * وكقوله عليه السلام من ترك صلوة متعمدا فقد كفر وفى ان العذاب مختص بالكافر كقوله تعالى * ان العذاب على من كذب

العالم ومافيهابان يكون جزئيا اوجزأ (قوله ليست غير الذات يدل على ان الصفات يخرج بقيد السوى بالمعنى المصطلح وقد عرفت مافيه (قوله بجميع اجزائه اى بتمامها يعنى كل واحد من اجزائه هذا صريح فى ان العالم اسم الكل دون القدر المشترك فلا يكون القضية كلية متعارفة بل ﴿ ٨٧ ﴾ مخصوصة فلا يكون مسئلة الفن الا بالتاويل بان

وتولى * وقوله تعالى * لا يصليها الا الاشقى الذى كذب وتولى * وقوله تعالى * ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين * الى غير ذلك (والجواب انها متروكة الظواهر للنصوص القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر والاجماع المنعقد على ذلك على مامر والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجماع فلا اعتداد بهم ﴿ والله لا يغفران يشرك به ﴾ باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا فى انه هل يجوز عقلا ام لا فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا وانما علم عدمه بدليل السمع وبعضهم الى انه يمتنع عقلا لان قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن والكفر نهاية فى الجناية لا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة اصلا فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة وايضا الكافر يعتقده حقا ولا يطلب له عفوا ومغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة وايضا هو اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد وهذا بخلاف سائر الذنوب (ويغفر مادون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر) مع التوبة او بدونها خلافا للمعتزلة وفى تقرير الحكم ملاحظة الاية الدالة على ثبوته والايات والاحاديث كثيرة فى هذا المعنى والمعتزلة يخصونها بالصغائر وبالكبائر المقرونة بالتوبة ﴿ وتمسكوا بوجهين (الاول الآيات والاحاديث الواردة فى وعيد العصاة (والجواب انها على تقدير عمومها انما تدل على الوقوع دون الوجوب (وقد كثرت النصوص فى العفو فيخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد (وزعم بعضهم ان الخلف فى الوعيد

كل جزء من اجزائه محدث والقول بان المراد من الاجزاء الجزئيات وانما عبر عنها بالاجزاء تنبيها على ان لكل واحد من الجزئيات حيثية الجزء اذ المجموع ايضا من جزئيات العالم فاسد اذ اللازم منه كون بعض الجزئيات جزأ للبعض منها دون كون كل واحد منها جزء العالم ولا يبعد كل البعد ان يكون نكتة التعبير الاشارة الى ان العالم وان لم يكن جمعا حقيقة لكنه نزل منزلة الجمع لما نقلنا وقد يقال ان المراد بالاجزاء اجزاء جزئيات العالم واضافته الى العالم بادنى ملابسة فكان اجزاء جزئى الشيء اجزاء له فالمعنى ان كل واحد من افراد العالم باعتبار كل واحد من اجزائه وان كل جزء من كل فرد من افراد العالم محدث وانت تعلم ان هذا ادخل فى الرد على

الفلاسفة فوجب يكون المسئلة كلية متعارفة وان كان لا يخلو عن التكلف تأمل (من السموات وما فيها والارض وما عليها اشارة الى جميع العلويات والسفليات من الاجناس وجمع السموات وافراد الارض بناء على انها طبقات متفاصلة بالذات ومختلفة بالحقيقة بخلاف الارض كذا فى تفسير القاضى (قوله محدث بالحدوث الزمانى وهو مسبوقية الوجود بالعدم واليه

اشار بقوله بمعنى انه كان الخ (قوله وصورها الجسمية بقرينة قوله بالنوع اذ الصور النو
عية قديمة بالجنس دون النوع هذا اذا اريد المعنى المصطلح واما اذا اريد المعنى اللغوى
فلا مانع من ان يحمل على معنى يعم النوعية ايضا وانت خبير بان اثبات الجنس المصطلح
للصور النوعية التى هى الفصول باعتبار الوجود ﴿ ٨٨ ﴾ الذهنى او بمنزلة الفصول
مشكل بعد قيام البرهان
على بساطة الفصول تأمل
(قوله ثم اشار وانما قال اشار
لان الدليل ليس مذكورا
بتمامه او الغرض الاصلى
منه هو التقسيم والاشارة
الى الاقسام والظاهر ان
المراد بالدليل مصطلح
ارباب العقول دون الاصول
(قوله اعيان واعراض والا
ولى ان يقال عين وعرض
واليه اشار الشارح (قوله
ولم يتعرض له اى دليل
الحدوث لان الكلام فى بيان
الحدوث طويل الخ (قوله
اى ممكن بالامكان الخاص
لئلا يتناول الواجب وما
هو قرينة التقييد
والتخصيص بالممكن قرينة
التقييد بالخاص (قوله
بقرينة هذا انما يتم لو لم
يجز كون القسم اعم من وجه
من المقسم كما هو التحقيق
(قوله ومعنى قيامه اى
العين او الممكن هو التحيز
بنفسه بان لا يكون فى
عروض التحيز له واسطة فى العروض ومعنى التحيز بالتبع ما يقابله بخلاف (سبق
معنى قيام الواجب بذاته فانه هو الاستغناء عن المحل هذا عند جمهور المتكلمين النافين
للجواهر المجردة وبهذا اندفع ما قال الفاضل المحشى من ان هذا التعريف يصدق على
المركب من عين وعرض قائم به كالسرير والمشهور انه ليس بعين ثم كلامه اذ تحيز

كرم فيجوز من الله تعالى والمحققون على خلافه كيف وهو
تبديل للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدى (والثانى
ان المذنب اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريرا
له على الذنب واغراء للغير عليه وهذا ينافى حكمة ارسال
الرسل (والجواب ان مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم
العقاب فضلا عن العلم كيف والعمومات الواردة فى الوعيد
المقرونة بغاية من التهديد ترجح جانب الوقوع بالنسبة
الى كل واحد وكفى به زجرا (ويجوز العقاب على الصغيرة)
سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة ام لا لدخولها تحت قوله تعالى
* ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء * وقوله تعالى * لا يغادر
صغيرة ولا كبيرة الا احصاها * والاحصاء انما يكون للسؤال
والمجازاة الى غير ذلك من الآيات والاحاديث (وذهب
بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه
لا بمعنى انه يمتنع عقلا بل بمعنى انه يجوز ان يقع لقيام الادلة
السمعية على انه لا يقع كقوله تعالى * ان تجتنبوا كبائر
ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم (واجيب بان الكبيرة المطلقة
هى الكفر لانه الكامل وجمع الاسم بالنظر الى انواع الكفر
وان كان الكل واحدة فى الحكم او الى افراده القائمة بافراد
المخاطبين على ما تمهد من قاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع
تقتضى انقسام الآحاد الى الآحاد كقولنا ركب القوم
دوابهم ولبسوا ثيابهم (والعفو عن الكبيرة) هذا مذكور فيما

المركب منهما ليس اوليا بل بواسطة الجزء الذى هو العين على ان الوحدة معتبرة فى المقسم والمجموع المركب من القسمين خارج عن المقسم على ان السرير عندهم عبارة عن الجواهر المخصوصة المركبة على وضع وهيئة مخصوصة من غير ان يكون الهيئة داخلة ومقومة اذ الهيئة التاليفية ﴿ ٨٩ ﴾ امر اعتبارى غير موجودة فكيف يكون جزأ من

سبق الا انه اعاد ليعلم ان ترك المؤاخذة عن الذنوب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة وليتعلق به قوله

(اذا لم تكن عن الاستحلال والاستحلال كفر) لما فيه من التكذيب المنافى للتصديق وبهذا يأول النصوص الدالة على تخليد العصاة فى النار او على سلب الايمان عنهم

﴿ والشفاعة ثابتة للرسل والاخيار فى حق اهل الكبائر بالمستفيض من الاخبار ﴾ خلافا للمعتزلة وهذا مبنى على ماسبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فالشفاعة اولى وعندهم لما لم يجز لم يثبت (لنا قوله تعالى * واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات * وقوله تعالى * فما تنفعهم شفاعة الشافعين * فان اسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة فى الجملة والا لما كان لنفى نفعها عن الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم معنى لان مثل هذا المقام يقتضى ان يتوسموا بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم وليس المراد ان تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه انه انما تقوم حجة على من يقول بمفهوم المخالفة وقوله عليه الصلوة والسلام شفاعتى لاهل الكبائر من امتى وهو المشهور بل الاحاديث فى باب الشفاعة متواترة المعنى (واحتجت المعتزلة بقوله تعالى * واتقوا يوما لاتجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة * وقوله تعالى * ماللظالمين من حميم ولا شفيع يطاع (والجواب بعد تسليم

الموجود وعلى تقدير الجزئية فالمجموع امر اعتبارى خارج عن المبحث (قوله ولهذا يمتنع الانتقال وفيه ان منشأ الامتناع هو كون المحل من علل وجوده دون ماذكره على مابين فى موضعه (قوله معنى قيام الشئ قيد بالشئ دون الممكن اشارة الى ان معنى القيام بذاته فى الواجب والممكن بمعنى واحد واشتراكه معنوى بخلاف لمتكلمين فان الاشتراك لفظى وكذا الحال فى عديله تامل (قوله اى ماله قيام بذاته والاولى رجع الضمير الى العين الذى فى الاعيان (قوله وهو الجسم عند الجمهور من الاشاعرة اذلا واسطة عندهم بين الجوهر الفرد والجسم (قوله اعنى الطول وهو البعد المفروض اولا والعرض ماهو المفروض ثانيا والعمق ماهو المفروض ثالثا (قوله

وليس هذا نزاعا لفظيا وقد يناقش فيه بان ماله الى ان الجسم لماذا يطلق فالنزاع لفظى تامل (قوله وفيه نظر وقد يقال فى دفعه بان هذا من قبيل اثبات الذات بالاثر المختص به الا ان كونه من الاثر المختص به محل لخدشة (قوله يعنى العين يعنى من قبيل ذكر العام وارادة الخاص بقرينة المقابلة قوله لافعلا بل ان يؤدى الى الانفكاك الخارجى ويزول به الاتصال

دلالتها على العموم فى الاشخاص والازمان والاحوال انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة ولما كان اصل العفو والشفاعة ثابتا بالادلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب وكلاهما فاسد اما الاول فلان التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم فلا معنى للعفو واما الثانى فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية ﴿ واهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون فى النار ﴾ وان ماتوا من غير توبة لقوله تعالى * فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره * ونفس الايمان عمل خير لا يمكن ان يرى جزاؤه قبل دخول النار ثم يدخل النار فيخلد لانه باطل بالاجماع فتعين الخروج من النار ولقوله تعالى * وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجرى من تحتها الانهار * وقوله تعالى * ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا * الى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمنين من اهل الجنة مع ما سبق من الادلة القاطعة على ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان وايضا الخلود فى النار من اعظم العقوبات وقد جعل جزاء للكفر الذى هو اعظم الجنايات فلو جوزى به غير الكافر كان زيادة على قدر الجناية فلا يكون عدلا وذهبت المعتزلة الى ان من دخل فى النار فهو خالد فيها لانه اما كافر

الحقيقى وذلك اما بالقطع او الكسر قوله ولا فرضا اعادة كلمة لا للاشارة الى الفرق بين الوهمى والفرضى على ما هو المشهور فان مدار الوهمى على تميز الحس فحيث يعجز الحس عن تميز الطرف عن الطرف فلا يتصور الانقسام الوهمى اذ الامر الوهمى منوط على الحس بخلاف العقلى اذ ليس دائرا على ذلك اذ حكم العقل وامره ليس دائرا على الحس بل يجرى فى جميع المراتب فله ان يلاحظه فى ضمن الايجاب الكلى ويقال بان كل جزء منه يتميز فيه طرف عن طرف على وجه يكون مطابقا للواقع قال المحقق الرازى فى المحاكمات والحق عدم الفرق بينهما ولك ان تقول عدم الانقسام العقلى كاف فى التميز فما الفائدة فى ذكر البواقى قلت هى الاشارة الى اقسام القسمة بتمامها وانتفائها بالمرة لا يقال ان ههنا اقسام اخر مثل الاختلاف بالعرضين والموازاة والمحاذاة لانها راجعة الى الوهمى بل الحق انها من اسباب اقسام القسمة الوهمية وليس شىء منها من القسمة قال الفاضل المحشى اى مطابقا للواقع والا فللعقل فرض كل شىء تم كلامه ولا خفاء فى ان الكلية فى حيز المنع اذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئى الحقيقى او فرض صدقه على كثيرين اذ الفرض فيه ممتنع كالمفروض كما بين فى موضعه تامل (واصحاب
(قوله والصورة نوعية كانت او جسمية وقد يقال ان الصورة الجسمية هى الجسم فى بادى الراى بل حقيقة عند البعض (قوله والنفوس فلكية كانت او انسانية والظاهر ان قيد المجردة متعلقة بالنفوس والفرق بين العقل وبين النفس هو ان النفس وان كانت مجردة عن المادة من حيث الحلول

كالعقل لكنها متعلقة بها من حيث التدبير والتصرف لاجل الاستكمال بخلاف العقل فانها ليست متعلقة من هذه الحيثية لان كل ما يمكن ان يحصل لها فهو بالفعل فليس لها كمال منتظر ولهذا قد يعد النفس من الماديات كما انها يعد من المجردات تأمل (قوله كرة وهى الجسم الذى يحيط به حد واحد على وجه ﴿ ٩١ ﴾ يتساوى الخطوط المفروضة المستخرجة من النقطة المفروضة فى داخلها فى الوسط الى اى جانب يفرض والمراد بالحقيقية ان لا يكون كروية بحسب الحس فقط بل يكون كذلك فى حد ذاته تأمل (قوله على سطح حقيقى مستو وهو المقدار الذى يقبل الانقسام فى الجهتين فقط والاستواء هو ان يكون اى خط يفرض فيه مستقيما (قوله انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها بمعنى ان العظم والصغر لا يوجدان بدون الكثرة والقلة فلا ينافى وجود الكثرة والقلة بدونهما كما فى المجردات والاعداد (قوله وذلك انما يتصور فى المتناهى يعنى ان الكثرة والقلة لا يوجد ان بدون التناهى فى الجهة سواء كان فى الجانبين معا او فى احدهما فقط اذ لو كان كل واحد من الجانبين غير متناه لوجد بازاء كل جزء يفرض فى احدهما جزء من الاخر بالضرورة ولا معنى

او صاحب كبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم والتائب وصاحب صغيرة اذا اجتنب عن الكبيرة ليسوا من اهل النار على ما سبق من اصولهم والكافر مخلد بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة لوجهين احدهما انه يستحق العذاب وهو مضرة خالصة دائمة فينا فى استحقاق الثواب الذى هو منفعة خالصة دائمة والجواب منع قيد الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنى الذى قدره وهو الاستيجاب وانما الثواب فضل منه والعذاب عدل فان شاء عفا وان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة وثانيهما النصوص الدالة على الخلود لقوله تعالى * ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها * وقوله تعالى * ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها * وقوله تعالى * من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون * والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون الا الكافر وكذا من تعدى جميع الحدود وكذا من احاطت به خطيئته وشملته من كل جانب ولو سلم فالخلود قد يستعمل فى المكث الطويل كقولهم سجن مخلد ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود ﴿ والايمان ﴾ فى اللغة التصديق اى اذعان حكم المخبر وقبوله وجعله صادقا افعال من الامن كان حقيقة آمن به امنه من التكذيب والمخالفة يعدى باللام كما فى قوله تعالى حكاية * وما انت بمؤمن لنا * اى بمصدق وبالباء كما فى قوله

للقلة والكثرة الا ان لا يكون كذلك بان يوجد فى احدهما جزء لا يكون بازائه جزء من الاخر فلا يتجه ما قال الفاضل المحشى يرد عليه ان العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد اكثر مما بعد العشرة وكذا تعلقات علمه تعالى اكثر من تعلقات قدرته تم كلامه والجواب بان الكلام فيما دخل تحت الوجود ليس بشىء وكذا الجواب بان ذلك اشارة الى الكثرة والقلة

التى يترتب عليهما العظم والصغر وتستلزمهما الى مطلق الكثرة والقلة تأمل (قوله ليس بذاته بان يكون الاجتماع مقتضى ذات الجسم اقتضاء تاما او لا لذات الاجزاء تامل (قوله والا لما قبل الافتراق اذ لو قبل لزم تخلف المقتضى عن المقتضى او اجتماع المتقابلين فى محل واحد وذلك مع سواء كانا مستندين الى سبب واحد او الى سببين وقد يناقش فى استحالة الثانى واليه اشار قدس سره فى حواشى شرح الطوالع (قوله فالله قادر وفى تفريعه ما فرع عليه تأمل (قوله لان الجزء علة التفرع او المحذوف وهو قوله ثم يحصل المطلوب وهو وجود الجوهر الفرد (قوله وان لم يمكن ثبت المدعى ان اريد عدم امكان افتراق الخارجى فلا يثبت المدعى وان اريد به الاعم فلا يتم الملازمة السابقة وتعميم القدرة خلاف المتعارف والمصطلح فليتامل (قوله على ثبوت النقطة وهى قد توجد بدون الخط كما فى الجسم المخروطى ويرد عليه انهم صرحوا بان النقطة من الاعراض الاولية للخط فكيف يوجد بدونه فليتامل (قوله فلان الفلاسفة اى الجمهور (قوله من اجزاء بالفعل ذات المفاصل (قوله باعتبار المقدار من غير مدخلية قلة الاجزاء او كثرتها كما فى صورة التخلخل والتكاثف والقول بان استعداد (اشرغ الجسم للمقدار الصغير والكبير انما هو باعتبار قلة الاجزاء الوهمية المفروضة وكثرتها ومراد المستدل بالاجزاء ما يعم الوهمى والمحقق مما لا يلتفت اليه ولو قبل ان الصغر والكبر فرع تناهى المقدار وتناهى المقدار يوجب انقطاع القسمة قلنا لا نسلم فى القسمة

عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله الحديث اى ان تصدق وليس حقيقة التصديق ان يقع فى القلب نسبة الصدق الى الخبر او المخبر من غير اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على ما صرح به الامام الغزالى رحمة الله عليه وبالجملة هو المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وهو معنى التصديق المقابل للتصور حيث يقال فى اوائل علم الميزان العلم اما تصور واما تصديق صرح بذلك رئيسهم ابن سينا فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيئا من امارات التكذيب والانكار كما اذا فرضنا ان احدا صدق بجميع ما جاء به النبى عليه السلام وسلمه واقر به وعمل به ومع ذلك شد الزنار بالاختيار او سجد للصنم بالاختيار نجعله كافرا لما ان النبى عليه السلام جعل ذلك علامة التكذيب والانكار وتحقيق هذا الكلام على ما ذكرت يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات الموردة فى مسئلة الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان الايمان فى الشرع

(هو التصديق بما جاء به من عند الله تعالى) اى تصديق النبى عليه السلام بالقلب فى جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله تعالى اجمالا وانه كاف فى الخروج عن عهدة الايمان ولا ينحط درجته عن الايمان التفصيلى فالمشرك المصدق لوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا الا بحسب اللغة دون

الانفكاكية دون الوهمية ولو قيل ان كل مايقبل القسمة الوهمية يقبل القسمة الانفكاكية ولهذا بطل مذهب ذى المقراطيس قلنا هذا فرع تماثل الاجزاء وذلك لم يثبت بعد فليتامل (قوله والافتراق ممكن بمعنى انه لاينتهى فى القسمة الى حد لايقبل القسمة لا بمعنى انه يمكن خروج جميع الانقسامات

الممكنة الغير المتناهية من القوة الى الفعل بان يكون فى الوجود امور غير متناهية بالفعل وذلك باطل ببرهان التطبيق فالخارج الى الفعل فى كل مرتبة متناهية ومن البين ان القدرة على الامور الغير المتناهية على سبيل البدل لايستلزم القدرة عليها مجتمعة على قياس ماقيل ان ازلية الامكان لايستلزم امكان الازلية فلا يكون كل متفرق واحد جزأ لايتجزى ولا يلزم من امكان افتراقه مرة اخرى خلاف المفروض ومن هذا ظهر لك بطلان ما قال الفاضل المحشى حاصل الوجه الثانى ان كل ممكن مقدور الله تعالى فله ان يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية فكل متفرق واحد جزء لايتجزى اذلو امكن افتراقه مرة اخرى يلزم قدرته تعالى عليه فيدخل تحت الافتراقات الموجودة فلم يكن مافرضنا مفترقا واحدا وان لم يمكن

الشرع لاخلاله بالتوحيد واليه الاشارة بقوله تعالى * وما يؤمن اكثرهم بالله الاوهم مشركون * (والاقرار به) اى باللسان الا ان التصديق ركن لايحتمل السقوط اصلا والاقرار قد يحتمله كما فى حالة الاكراه فان قيل قد لايبقى التصديق كما فى حالة النوم والغفلة قلنا التصديق باق فى القلب والذهول انما هو عن حصوله ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذى لم يطرأ عليه مايضاده فى حكم الباقى حتى كان المؤمن اسما لمن آمن فى الحال او فى الماضى ولم يطرأ عليه ماهو علامة التكذيب وهذا الذى ذكره من ان الايمان هو التصديق والاقرار مذهب بعض العلماء وهو اختيار الامام شمس الائمة وفخر الاسلام وذهب جمهور المحققين الى انه هو التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام فى الدنيا لما ان تصديق القلب امر باطن لابد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله تعالى وان لم يكن مؤمنا فى احكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس وهذا هو اختيار الشيخ ابى منصور رحمه الله والنصوص معاضدة لذلك قال الله تعالى * اولئك كتب فى قلوبهم الايمان وقال الله تعالى * وقلبه مطمئن بالايمان * وقال الله تعالى * ولما يدخل الايمان فى قلوبكم * وقال النبى عليه السلام اللهم ثبت قلبى على

افتراقه ثبت المدعى وعلى هذا التقدير لايرد اعتراض الشارح قوله فلا يخلو عن ضعف وفيه ايماء الى ان ادلة النفى ليست فى مثابة ادلة الاثبات فى الضعف (قوله فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة وفيه ايهام لطيف (قوله المؤدى اى قدم العالم باعتبار اجزائه كما مرت الاشارة (قوله ونفى حشر الاجساد اذ الحشر عبارة عن جمع الاجزاء المتفرقة او عن ايجادها ثانيا

بعد اعدامها بالمرة ولا خفاء فى ان الحشر بالمعنى الثانى لا يتصور مع القدم واما بالمعنى الاول فالمنافات غير ظاهرة على ان فى تركب الجسم من الاجزاء التى لم يقرا طيس نجاة عن تلك الظلمات ايضا كما لا يخفى لمن له ادنى توجه فتوجه (قوله المبنى عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتيام اذا انخرق ﴿ ٩٤ ﴾ والالتيام لا يتصور بدون الحركة المستقيمة وهى لا يدوم على اصلهم ولو تركب الجسم من الاجزاء بالفعل لا يتصور الحركة المستديرة بدون حركة الاجزاء مستقيمة فليتامل (قوله بل بغيره والاولى ان يقال بامر آخر لان الصفة ليست غير الذات وفيه ان ذلك الحكم مختص بالصفات القديمة تامل (قوله تابعا له فى التحيز بان يكون فى عروض التحيز له واسطة فى العروض (قوله اختصاص الناعت وفيه تسامح (قوله فى بعض الاعراض كالاعراض النسبية مثل الاين عند من يقول بوجودها تامل (قوله قيل هو من تمام التعريف اشارة الى ضعفه لخروجها بكلمة ماذ هى عبارة عن الممكن وكل ممكن حادث او الموجود الذى اعتبر مغا يرته للذات اولخر وجها بقوله لا يقوم بذاته لان معنى عدم القيام بالذات هو التبعية فى التحيز وماقاله الفاضل المحشى واما لانها عرض فلا يصح (بالجنان اخراجها ليس على ما ينبغى تامل (قوله والبواقى بالتركيب من الاثنين او الخمسة (قوله وانواعها اى اصولها البسيطة والمركبات غير منضبطة وغير مندرجة تحت الضبط وهى فى الحقيقة طعمان او اكثر مدرك معا ويظن انه طعم واحد لكمال المجاورة بين حامليهما ونوقش فى

دينك وطاعتك وقال عليه السلام لاسامة حين قتل من قال لا اله الا الله هل شققت قلبه فان قلت نعم الايمان هو التصديق لكن اهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان والنبى عليه السلام واصحابه كانوا يقنعون من المؤمن بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانه من غير استفسار عما فى قلبه قلت لا خفاء فى ان المعتبر فى التصديق عمل القلب حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى او وضعه لمعنى غير التصديق لم يحكم احد من اهل اللغة والعرف بان المتلفظ بكلمة صدقت مصدق للنبى ومؤمن به ولهذا صح نفى الايمان عن بعض المقرين باللسان قال الله تعالى * ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الآخر وماهم بمؤمنين * وقال الله تعالى * قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا * واما المقر باللسان وحده فلا نزاع فى انه يسمى مؤمنا لغة ويجرى عليه احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع فى كونه مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى والنبى عليه السلام ومن بعده كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق فدل على انه لا يكفى فى الايمان فعل اللسان وايضا الاجماع منعقد على ايمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار باللسان ومنعه منه مانع من خرس ونحوه فظهر ان ليست حقيقة الايمان مجرد كلمتى الشهادة على مازعمت الكرامية ولما كان مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء ان الايمان تصديق

الحصر فى التسعة بالحيلر والفرع اذ يحس من كل واحد منهما طعم لاتركيب فيه وليس من التسعة المذكورة وانت خبير بان الحكم بعدم التركيب لايخ عن الاشكال (قوله والعفوصة نوقش فى كون العفوصة والقبض انواعا اذ لااختلاف بينهما الا بالعوارض كالشدة والضعف دون الماهية ويويده الفرق ﴿ ٩٥ ﴾ بان القبض طعم يأخذ ظاهر اللسان وحده والعفوصة طعم يأخذ ظاهر اللسان وباطنه معا (قوله والتفاهة هى طعم فوق المسومة دون الحلاوة الا انها لايحس احساسا مميزا ولهذا فسر بعدم الطعم وجعل عده من الطعوم مثل عد المطلقة الما مة من الموجهات (قوله لا يعرض الا للاجسام بطريق جرى العادة من غير ان يكون مشروطا بالمزاج والتركيب على مايقتضيه اصل الاشاعرة (قوله واذا تقرر ان العالم يعنى لما ثبت انحصار العالم فى الا عيان والاعراض وانحصار الاعيان فى الاجسام والجواهر بالدليل المخرج من القسمة وانها لم يتعرض المصنف بحصر الاعراض اما لعدم الاطلاع بانحصار ها ولعدم تعلق الغرض العلمى به تأمل (قوله با لمشاهدة اى بمشاهدة غليتها فى الجملة فلا يلزم منه كون مسئلة الحدوث من الحسيا ت والمشاهدات (قوله والالزم استناده دفعا للتسلسل (قوله يكون حادثا اذ القصد انما يكون حال العدم والايلزم تحصيل الموجود وهو مع هذا هو المسطور فى كتب القوم والشهور فيما بينهم واعترض عليه الآمدى بانه يجوز ان يكون تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود بان يكون ذاتيا لازمانيا ولابرهان على بطلانه تأمل (قول

بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان اشار الى نفى ذلك بقوله ﴿ فاما الاعمال ﴾ اى الطاعات (فهى تتزايد فى نفسها والايمان لايزيد ولاينقص) فههنا مقامان الاول الاعمال غير داخلة فى الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان هو التصديق ولانه قد ورد فى الكتاب والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى * ان الذين امنوا وعملوا الصالحات * مع القطع بان العطف يقتضى المغايرة وعدم دخول المعطوف فى المعطوف عليه وورد ايضا جعل الايمان شرط صحة الاعمال كما فى قوله تعالى * ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن * مع القطع بان المشروط لايدخل فى الشرط لامتناع اشتراط الشئ بنفسه وورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما فى قوله * وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا * على مامر مع القطع بانه لاتحقق للشئ بدون ركنه ولايخفى ان هذه الوجوه انما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لايكون مؤمنا كما هو رأى المعتزلة لاعلى مذهب من ذهب الى انها ركن من الايمان الكامل بحيث لايخرج تاركها عن حقيقة الايمان كما هو مذهب الشافعى وقد سبق تمسكات المعتزلة باجوبتها فيما سبق والمقام الثانى ان حقيقة الايمان لاتزيد ولاتنقص كما مر من انه التصديق القلبى الذى بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لايتصور فيه زيادة ولانقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق فسواء

والمستند الى الموجب القديم قديم اى مستمر الوجود لا يطرء عليه العدم قال الفاضل المحشى بردان يقال يجوز ان يشترط القديم المستند بامر عدمى كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث زال المستند از وال شرطه لا لزوال علته القديمة تم كلامه ولك ان تقول ان ذلك الشرط العدمى لا بد من ان يستند ﴿ ٩٦ ﴾ الى الموجب بالذات او بالوا سطة او الى الشرائط العدمية لا الى نهاية او الى الممتنع بالذات واياما كان يمتنع زوال عدم الحادث بطريان وجوده اما على الاول والثالث فظاهر واما على الثانى فلان زواله لا يتصور الا بزوال تلك الوسايط الغير المتناهية وزوال تلك الوسايط يستلزم وجود الامور الغير المتناهية وهو باطل ببرهان التطبيق وكذا الحال فيما يكون الشرائط المتسلسلة الغير المتناهية مخلوطة مركبة من الامور الوجودية والعدمية اذ عدم التناهى فى احدهما ضرورى فاذن يلزم وجود الامور الغير المتناهية على ان التسلسل فى الامور العدمية باطل ببرهان التطبيق وبه صرح قدس سره فى شرح المواقف فى المباحث الالهية فليتامل (قوله فان كان مسبوقا قال الفاضل المحشى لو قيل فان كان مسبوقا بكون آخر فى حيز آخر فحركة والا فسكون لم يرد سوآل (لكن آن الحدوث تم كلامه لكن يلزم عدم اعتبار اللبث فى السكون وهو خلاف العرف واللغة واعلم ان السكون والحركة على ظاهر عبارته عبارة عن الكون فى الحيز المسبوق بكون آخر فى ذلك الحيز بعينه او فى حيز آخر وماله الى ماقيل من ان الحركة هى الحصول الاول

اتى بالطاعات او ارتكب المعاصى فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه اصلا والآيات الدالة على زيادة الايمان محمولة على ماذكره ابو حنيفة رحمه الله انهم كانوا آمنوا فى الجملة ثم يأتى فرض بعد فرض وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله انه كان يزيد بزيادة مايجب الايمان به وهذا لا يتصور فى غير عصر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وفيه نظر لان الاطلاع على تفاصيل الفرائض يمكن فى غير عصر النبى عليه السلام والايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا خفاء فى ان التفصيلى ازيد بل اكمل وماذكر من ان الاجمالى لا ينحط عن درجته فانما هو فى الاتصاف باصل الايمان وقيل ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه فى كل ساعة وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان لما انه عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال وفيه نظر لان حصول المثل بعد انعدام الشىء لا يكون من الزيادة فى شىء كما فى سواد الجسم مثلا وقيل المراد زيادة ثمرته واشراق نوره وضيائه فى القلب فانه يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصى ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر ولهذا قيل ان هذه المسئلة فرع مسئلة كون الطاعات جزأ من الايمان وقال بعض المحققين لا نسلم ان حقيقة التصديق لا يقبل الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوة وضعفا للقطع بان تصديق آحاد الامة ليس كتصديق النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ولهذا قال ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبى

فى المكان الثانى والسكون هو الحصول الثانى فى المكان الاوّل ولو قيل ينتقض تعريف كل واحد منهما بفرد الاخر منهما مثلا اذا تحرك الجسم من حيز الى حيز آخر ثم منه الى الحيز الاول ثم استقر فيه (قلنا اراد بالسبق السبق الاتصالى اى السبق من غير واسطة ونوقض تعريف السكون بالحركة بالاستدارة ﴿٩٧﴾ واجيب بما حاصله ان النقض ان كان باستدارة الجوهر الفرد على بنية عينه فى حيزه فلم يثبت القول منهم بها ومجرد الاحتمال غير كاف فى النقض وان كان باستدارة الجسم فليس بمتحرك على الاستدارة حقيقة ولا متحرك واحد بحركة واحدة بل هناك متحركات بحركات متعددة بالحركة الاينية وهى الجواهر الفردة ولو اعتبر مجموع تلك الحركات يخرج عن المورد اذ الوحدة معتبرة فى كل المورد على قياس ما قيل ان التصديق على مذهب الامام خارج عن مورد القسمة وقد يقال فى الدفع ان المعتبر فى المورد هو الوحدة النوعية فلا ينافى التعدد الشخصى وايضا يلزم ان يكون كون واحد سكونا وحركة معا عند من يقوا ببقاء الاعراض وقد يلتزم ذلك بناء على انهم اتفقوا على ان اختلاف انواع الكون ليس بالفصول بل بالعوارض الاعتبارية

لكن بقى ههنا بحث آخر وهو ان بعض القدرية ذهب الى ان الايمان هو المعرفة واطبق علماؤنا على فساده لان اهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم كما كانوا يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وانما كان ينكره عنادا واستكبارا قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم * فلابد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام واستيقانها وبين التصديق بها واعتقادها ليصح كون الثانى ايمانا دون الاول والمذكور فى كلام المشايخ ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبى يثبت باختيار المصدق ولهذا يثاب عليه ويجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على الجسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وهذا ماذكره بعض المحققين من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك فى القلب من غير اختيارك لم يكن تصديقا وان كان معرفة وهذا مشكل لان التصديق من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية لانا اذا تصورنا النسبة بين الشيئين وشككنا فى انها بالاثبات او بالنفى ثم اقيم البرهان على ثبوتها فالذى يحصل لنا هو الاذعان والقبول لتلك النسبة وهو معنى التصديق

وفيه ان هذا بحسب الظاهر ينافى القول بالتقابل بينهما واثبات الانواع لمطلق الكون الا ان يراد بالنوع المعنى اللغوى تأمل (قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان قد اتفقوا على ان الجسم لا يوصف بالحركة مالم يتصف بالكون الاوّل فى الحيز الثانى ولا بالسكون الا عند اتصافه بالكون الثانى فى المكان الاوّل فاختار بعضهم ان الحركة مجموع

لكونين فى الانين فى المكانين وان السكون مجموع الكونين فى الانين فى مكان واحد والبعض الاخر
ان الحركة هو الحصول الاول فى المكان الثانى والسكون هو الحصول الثانى فى المكان الاول واعترض
عليه بانهم اتفقوا على وجود الكون بانواعه الاربعة ولا وجود للحركة والسكون على هذا القول
عند من لا يقول ببقاء الاعراض ويمكن ان يجاب عنه بان وجود اجزاء الكل باسرها
ولو على سبيل التعاقب
كاف فى القول بوجود الكل
(قال الفاضل المحشى يرد
عليه ان ما حدث فى المكان
انتقل الى آخر فى الان الثالث
لزم ان يكون كونه فى الان
الثانى جزأ من الحركة والسكون
معا فلا يمتازان بالذات
والحق ان الحركة كون اول
فى مكان ثان والسكون كون
ثان فى المكان الاول وهذا
ظاهر عند تجدد الاكوان
بحسب الانات واما على
القول ببقائها ففيه ايضا اشكال
تم كلامه يعنى لزم ايضا
على القول ببقاء الاكوان
عدم تمايز الحركة والسكون
بحسب الذات بان يكون
كون واحد حركة وسكونا
معا ولا خفاء فى ان ذلك
ليس بمستبعد جدا حتى
يلتزم ذلك اذهم قد اتفقوا
على ان اختلاف انواع
الكون ليس بالفصول بل
بالعوارض الاعتبارية
والموجود فى الحقيقة منها ليس
الا نفس الكون والتحقيق يقتضى ان يكون هناك كون واحد بالشخص باق بحسب ذاته (اخبر)
فله نسبة الى حدود المسافة فان تبدلت النسبة فى كل آن يفرض الى غير ما كانت عليه
فى الان السابق فذلك الكون من هذه الحيثية حركة والا فسكون ومن هذا ظهر لك ان
قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان ليس على ما ينبغى (قوله فان قيل منع

والحكم والاثبات والايقاع نعم تحصيل تلك الكيفية يكون
بالاختيار فى مباشرة الاسباب وصرف النظر ورفع
الموانع ونحو ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان
وكان هذا هو المراد بكونه كسبيا واختياريا ولا يكفى المعرفة
لانها قد تكون بدون ذلك نعم يلزم ان يكون المعرفة
اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا ولا باس بذلك لانه
يحصل المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية بكرويدن
وليس الايمان والتصديق سوى ذلك وحصوله للكفار
المعاندين المستكبرين ممنوع وعلى تقدير الحصول
فكفرهم يكون بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد و
الاستكبار وهما من علامات التكذيب والانكار (والايمان
والاسلام واحد) لان الاسلام هو الخضوع والانقياد بمعنى
قبول الاحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق على ما مر
ويؤيده قوله تعالى * فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين
فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين * وبالجملة لا يصح
فى الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم
او مسلم وليس بمؤمن ولا نعنى بوحدتهما سوى هذا
فظاهر كلام المشايخ انهم ارادوا عدم تغايرهما بمعنى
انه لا ينفك احدهما عن الاخر لا الاتحاد بحسب المفهوم
لما ذكر فى الكفاية من ان الايمان هو تصديق الله تعالى فيما

للمقدمة القائلة بان الاعيان لاتخلو عن الحركة والسكون (قوله كما لايكون ساكنا يشعر بان توهم السكون فيه ابعد من توهم الحركة وليس كذلك بل الامر بالعكس (قوله قلنا هذا المنع غير مضر والظاهر ان هذا على قانون المناظرة جواب عن المنع بتغيير الدليل تامل ۹۹ (قوله يقتضى المسبوقية بالغير سبقا زمانيا وفيه

اخبر من اوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته وهذا لايتحقق الا بقبول الامر والنهى فالايمان لاينفك عن الاسلام حكما فلايتغايران ومن اثبت التغاير يقال له ماحكم من آمن ولم يسلم اواسلم ولم يؤمن فان اثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للآخر فبها والاظهر بطلان قوله فان قيل قوله تعالى * قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا * صريح فى تحقق الاسلام بدون الايمان قلت المراد ان الاسلام المعتبر فى الشرع لايوجد بدون الايمان وهو فى الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير الانقياد الباطن بمنزلة التلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق فى باب الايمان فان قيل قوله عليه السلام الاسلام ان تشهد بان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتى الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبى قلت المراد ان ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك كما قال عليه السلام لقوم وفدوا عليه اتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله اعلم قال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس وكما قال عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق (واذا وجد من

انه ان اريد بالغير ماهو غير جنس الحركة فالاقتضاء فى حيز المنع وان اريد به ماهو جنسها اعنى سبق بعض الافراد من الحركة على البعض الآخر منها فالاقتضاء مسلم لكن لا يفيد المطلوب اعنى حدوث مطلق الحركة او الفرد المنتشر اذ حاصله ح ماهية الحركة تقتضي سبق كل فرد منها على فرد آخر منها ولاشك انه لايلزم منه الاحدوث الافراد دون حدوث مطلق الحركة والحال ان الكلام فيه وقد يقال ان سبق فرد منها على فرد آخر منها الى غير النهاية ولو على سبيل التعاقب باطل ببرهان التطبيق فلا بد ان ينتهى الى فرد لايكون مسبوقا بآخر فيلزم ح حدوث المطلق ويتم المطلوب (قوله ولان كل حركة فهو على التقضى وفيه مثل مامر وقد عرفت

مافيه وايضا ان التقضى وعدم الاستقرار ليس الا فى النسبة والاضافة الى حدود المسافة دون ذات الحركة ولايلزم من تغير الاضافة وحدوثها حدوث ماهو ذات الاضافة مع ان المقتضى للمسبوقية بالغير والتقضى وعدم الاستقرار هى الحركة بمعنى القطع لا الحركة بمعنى التوسط * ۱۵ و الكلام ليس الا فى الحركة بمعنى التوسط اعنى كون الحركة بين المبدأ والمنتهى فليتامل

(قوله لان كل جسم فهو قابل وكذا الجوهر فلا يتجه ان الدليل لا يرد على الدعوى قوله وقد عرفت ان ما يجوز عدمه اه فيه ان المعلوم مما سبق ليس الا تنافى القدم دون جوازه ومن البين المكشوف انه لا منافات بين القدم وبين جواز العدم الا ان يراد بالجواز الجواز الوقوعى والامكان بحسب نفس الامر لكن ح لا يرد الدليل اعنى قابلية الجسم للحركة على الدعوى قال الفاضل المحشى ان قلت ان جوازه لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد سكون مستمر قلت جوازه يستلزم سبق العدم لان القدم ينافى العدم مطلقا وبه يتم المقصود تم كلامه ويرد عليه ان هذا انما يتم لو كان التنافى ذاتيا لا عرضيا وذلك لم يثبت بعد (قوله وهو محال للزوم خلاف المفروض قوله وانه يمتنع عطف على مدخول على (قوله والجواب ان هذا غير مخل هذا بالحقيقة جواب عن المنع بتغيير الدليل (قوله حدوث الاعراض الثابتة وجودها (قوله ضرورة انها وصفاته تعالى ليست من قبيل الاعراض (قوله والثالث ان الازل منع لزوم ثبوت الحادث فى الازل على تقدير وجود ما لا يخلو عن الحادث فى الازل حاصله انه ان اريد بثبوت الحادث الازل ثبوت الفرد المعين بخصوصه فيه فالملازمة فى حيز المنع اذ الازل (حتى) عبارة عن عدم الاولية وان اريد ثبوت الحادث الغير المعين بمعنى الفرد المنتشر فالملازمة بينة فاستحالة اللازم ممنوعة (قوله لا وجود للمطلق اى بالوجود النفسى الاصيلى واما بالوجود الظلى الغير الاصيلى فقد يوجد العام بدون الخاص (قوله الا فى ضمن الجزئى سواء قلنا بوجود الكلى الطبيعى فى الخارج على سبيل الاستقلال اولا (قوله فلا يتصور

العبد التصديق والاقرار صح له ان يقول انا مؤمن حقا) لتحقق الايمان (ولا ينبغى ان يقول انا مؤمن ان شاء الله) لانه ان كان للشك فهو كفر لا محالة وان كان للتأدب واحالة الامور الى مشية تعالى اوللشك فى العاقبة والمآل لا فى الآن والحال اوللتبرك بذكر الله اوللتبرء عن تزكية نفسه والاعجاب بحاله فالاولى تركه لما انه يوهم بالشك فلهذا قال لا ينبغى دون ان يقول لا يجوز لانه اذا لم يكن للشك فلا معنى لنفى الجواز كيف وقد ذهب اليه كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين وليس هذا مثل قولك انا شاب ان شاء الله تعالى لان الشباب ليس من الافعال المكتسبة ولا مما يتصور البقاء عليه فى العاقبة والمال ولا مما تحصل به تزكية النفس والاعجاب بل مثل قولك انا زاهد متق ان شاء الله تعالى وذهب بعض المحققين الى ان الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذى به يخرج عن الكفر لكن التصديق فى نفسه قابل للشدة والضعف وحصول التصديق الكامل المنجى المشار اليه بقوله تعالى * اولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم * انما هو فى مشية الله تعالى ولما نقل عن بعض الاشاعرة انه يصح ان يقال انا مؤمن ان شاء الله تعالى بناء على ان العبرة فى الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة

قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات هذا ظاهر اذا كانت الجزئيات متناهية واما اذا لم تكن متناهية فلا اذ وجود الفرد المنتشر من غير انقطاع فى مرتبة من المراتب فى جانب الماضى كاف فى استمرار وجود المطلق فالحق فى الجواب ان يستدل على بطلان عدم تناهى الجزئيات فى كل مادة دخلت تحت الوجود بالفعل ولو على سبيل ﴿ ١٠١ ﴾ التعاقب ببرهان التطبيق كما هو المشهور او بان كل واحد

حتى ان المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره على الكفر والعصيان والكافر الشقى من مات على الكفر نعوذ بالله تعالى وان كان طول عمره على التصديق والطاعة على ما اشير اليه بقوله تعالى فى حق ابليس * وكان من الكافرين * وقوله عليه السلام السعيد من سعد فى بطن امه والشقى من شقى فى بطن امه اشار الى بطلان ذلك بقوله (والسعيد قد يشقى) بان يرتد بعد الايمان نعوذ بالله تعالى (والشقى قد يسعد) بان يؤمن بعد الكفر (والتغير يكون على السعادة والشقاوة دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله تعالى) لما ان الاسعاد تكوين السعادة والاشقاء تكوين الشقاوة (ولا تغير على الله ولا على صفاته) لما مر من ان القديم لا يكون محلا للحوادث والحق انه لا خلاف فى المعنى لانه ان اريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل فى الحال وان اريد ما تترتب عليه النجاة والثمرات فهو فى مشية الله تعالى لا قطع لحصوله فى الحال فمن قطع بالحصول اراد الاول ومن فوض الى المشية اراد الثانى (وفى ارسال الرسل) جمع رسول فعول من الرسالة وهى سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوى الالباب من خليقته ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من الدنيا والاخرة وقد عرفت معنى الرسول والنبى فى صدر

من تلك الجزئيات لما كان مسبوقا بالغير لا الى نهاية كان جميعها بحيث لا يشذ عنها شئ مسبوقا بالغير ايضا ثم ان ذلك الغير لا يجوز ان يكون من جملتها والا لزم ان لا يكون ما فرضناه جميعا جميعا فينقطع به سلسلة الحوادث وفيه مجال بحث بعد قال الفاضل المحشى وايضا لو صح ما ذكره لزم ان لا يوصف نعم الجنان بعدم التناهى تم كلامه وفيه ان معنى عدم تناهى نعم الجنان عدم الانقطاع والوقوف عند حد يمكن ان لا يوجد بعده نعمة اخرى بل كل مبلغ يوجد منها فيمكن ان يوجد بعده من غير ان ينتهى الى حد لا يوجد بعده وان كان الموجود منها فى كل مرتبة متناهيا لا بمعنى ان الموجود منها غير متناه كما فى ما نحن فيه والتقابل والتنافى بين التناهى وعدم التناهى

بالفعل دون عدم التناهى بمعنى ما لا تقف عند حد والفرق بين فليتامل قوله الرابع انه لو كان يجرى مجرى المعارضة لا بطال قوله ان الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون فى الحيز (قوله لزم عدم تناهى الاجسام ويؤدى الى عدم تناهى المقدار او الى ترتب الامور الغير المتناهية وضعا والكل باطل على ما بين فى موضعه (قوله لان الحيز بمعنى السطح لا يوجد بدون

الجسم (قوله هو الفراغ الموهوم قيد بالموهوم لان الفراغ الموجود مذهب غيرهم او لان المكان مشغول بالمتمكن غير خال عنه و فراغه عنه انما هو بمجرد الوهم و الفرض و اعلم ان المذهب هنا ثلث احدها للمشائيين وهو المذكور فى السؤآل وعلى هذا لا يجب ان يكون لكل جسم حيز بل ماله ها و الثانى ماهو المذكور فى الجواب للمتكلمين (والثالث لافلاطون ومن تبعه وهو البعد الموجود المجرد الغير المادى المنطبق على بعد الجسم المتمكن الحال فيه وعلى هذين المذهبين كل جسم متحيز ولما لم يتعلق بالمذهب الثالث غرض فى السؤآل ولامست الحاجة اليه فى الجواب لم يتعرض له (قوله يشغله الجسم اقتصر عليه وان كان الجوهر الفرد كذلك لان الغرض مجرد دفع الشبهة لاتحقيق ماهية الحيز (قوله ومعلوم اشارة الى بيان الملازمة (قوله ترجح احد طرفى الممكن من غير مرجح اى وقوع احد المتساويين من غير سبب وهو ممتنع بالاتفاق بخلاف ترجيح احد المساويين بلا مرجح اى ايقاع احدهما من غير باعث فانه غير ممتنع عندنا بخلاف الحكماء والمعتزلة فانه ممتنع كالاول عندهما ولهذا اختار الترجح بدل الترجيح هذا هو المذكور والمسطور فى الكتب لكنه قدس سره صرح فى شرح المواقف (وايد) فى بحث الامكان وفى حواشى شرح هداية الحكمة ان الترجيح بلا مرجح يؤدى الى الترجح بلا مرجح بقى شئ وهو انه لو قال ترجح احد طرفى المحدث من غير مرجح بدل الممكن لكان اوفق للمذهب وانسب للمقام والسوق (قوله اى الذات

الكتاب (حكمة) اى مصلحة وعاقبة حميدة وفى هذا اشارة الى ان الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة ولا بممكن يستوى طرفاه كما ذهب اليه بعض المتكلمين ثم اشار الى وقوع الارسال وفائدته وطريق ثبوته وتعيين بعض من ثبت رسالته

فقال (وقد ارسل الله تعالى رسلا من البشر الى البشر مبشرين) لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب (ومنذرين) لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه وان كان فبانظار دقيقة لا يتيسر الا لواحد بعد واحد

(ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدنيا والدين) فان الله تعالى خلق الجنة والنار واعد فيهما الثواب والعقاب وتفصيل احوالهما وطريق الوصول الى الاول والاحتراز عن الثانى مما لا يستقل به العقل وكذا خلق الاجسام النافعة والضارة ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتها وكذا جعل القضايا منها ما هى ممكنات لا طريق الى الجزم باحد جانبيه ومنها ما هى واجبات او ممتنعات لا يظهر للعقل الا بعد نظر دائم وبحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان به لتعطل اكثر مصالحه فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال الله تعالى * وما ارسلناك الا رحمة للعالمين

الواجب آه وانما فسر بالواجب وان كان وضع لفظة الله بازاء الذات المقدس اشارة الى ان مدار الفاعلية والمصحح لها بسلسلة الممكنات وامتيازه عن سائر الذوات ليس الا من جهة الواجبية فكانه قال المحدث للعالم هو الواجب (قوله وجوده من ذاته بمعنى ان ذاته علة تامة مستقلة في ﴿وجوده﴾ وفيه اشارة الى زيادة الوجود على ذاته كما هو مذهب جمهور المتكلمين (قوله ولا يحتاج الى شيء منفصل عن ذاته اصلا لا في ذاته ولا في صفاته الحقيقية مطلقا لانه ينافي الوجوب الذاتي وقد بينا قش في الصفات بان الاحتياج في الصفات هل ينافي الوجوب الذاتي اولا واعلم ان هذا وماقبله من قوله يكون وجوده من ذاته صفة كاشفة للواجب الوجود قوله اذ لو كان جائز الوجود تعليل لحصر محدث العالم في الذات الواجب الوجود يعني ان محدث العالم لو لم يكن واجب الوجود لكان ممكن الوجود ضرورة امتناع كون مبدأ الوجود معدوما فضلا عن ان يكون ممتنع الوجو فلو كان ممكن الوجود لكان من جملة العالم بناء على ماهو المقرر عندهم من ان كل ممكن محدث فلا يتوجه المنع بالصفة ولا بالذات مع الصفة ولا ماقاله الفاضل المحشي لكن يرد عليه ان يقال يجوز ان لا يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه فيصح ان يكون ذلك الجزء محدثا لذلك العالم ومبدأ له تم كلامه لان الكلام على تقدير كون المحدث للعالم ممكنا ولا شك ان المبدأ الممكن لا يكون الا موجودا حادثا لان مبدأ الموجودات لا يكون معدوما لان مفيد الوجود للغير موجود

﴿وايدهم﴾ اى الانبياء (بالمعجزات الناقضات للعادات جمع معجزة وهي امر يظهر بخلاف العادة على يد من يدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله وذلك لانه لولا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله ولما بان الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جري العادة بان الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم خلق العلم ممكنا في نفسه وذلك كما اذا ادعى احد بمحضر من الجماعة انه رسول هذا الملك اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من مكانك ثلث مرات ففعل يحصل للجماعة علم ضروري عادي بصدقه في مقالته وان كان الكذب ممكنا في نفسه فان الامكان الذاتي بمعنى التجويز العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب ذهبا وان كان ممكنا في نفسه فكذا ههنا يحصل العلم بصدقه بموجب العادة لانها احد طرق العلم كالحس ولا يقدح في ذلك العلم امكان كون المعجزة من غير الله تعالى او كونها لا لغرض التصديق او كونها لتصديق الكاذب الى غير ذلك من الاحتمالات العقلية كما لا يقدح في العلم الضروري الحسي بحرارة النار امكان عدم الحرارة للنار بمعنى انه لو قدر عدمها لم يلزم منه محال ﴿واول الانبياء آدم عليه السلام وآخرهم

بالضرورة وبالاتفاق واما كونه حادثا فلا مر فيكون مما ثبت وجوده وحدوثه فيكون من لعالم الذى ثبت وجوده وحدوثه فلا يصح ان يكون محدثا لك العالم وفيه لكن يرد ان يقال يجوز ان لا يكون من العالم الذى هو عبارة من الموجودات المتجانسة بقى شئ وهو ان المطلوب ههنا كون الواجب الوجود ﴿ ١٥٤ ﴾ مبدا لجميع المحدثات ابتدا من غير واسطة لان مذهب الشيخ الاشعرى ومتابعيه استناد جميع الممكنات الى الواجب ابتداء من غير توسط امر بطريق الاختيار او الايجاب كما هو مذهب تحقيق الحكماء والدليل المذكور على تقدير تمامه انما يفيد كون المحدث للعالم هو الله تعالى مطلقا تامل (قوله فلم يصلح محدثا للعالم والا لزم كون الشئ محدثا لنفسه ولعلله وفيه تدبر (قوله مما يصلح علما اى دليلا دالا على وجود المبدأ ولو كان من جملة العالم لكان دليلا على نفسه وهذا دليل اقناعى ليس مستقلا فى الاثبات وبه يشعر قوله ان الخ (قوله وقريب من هذا قال الفاضل المحشى الاول طريقه الحدوث والثانى طريقه الامكان ووجه القرب ظاهر تم كلامه الظاهر مما سبق من قوله ترجح احد طرفى الممكن الخ انه حمل كلام المصنف على مسلك طريقة الامكان تامل (قوله مبدا (واملا) الممكنات باسرها اى بجميعها بحيث لا يشذ شئ منها بمعنى ان مبدأ جميع الممكنات هو الواجب الوجود سواء كان الاستناد اليه تعالى بالذات او بالواسطة بمعنى ان سلسلة العلل الفاعلية تنتهى اليه بالضرورة لا بمعنى ان مبدأ الجميع ابتداء من غير توسط شئ

محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ﴿ اما نبوة آدم عليه السلام فبالكتاب الدال على انه قد امر ونهى مع القطع بانه لم يكن فى زمنه نبى آخر فهو بالوحى لا غير وكذا بالسنة والاجماع فانكار نبوته على مانقل عن البعض يكون كفرا واما نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فلانه ادعى النبوة واظهر المعجزة اما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر واما اظهار المعجزة فلوجهين احدهما انه اظهر كلام الله تعالى وتحدى به البلغاء مع كمال بلاغتهم فعجزوا عن معارضته باقصر سورة منه مع تهالكهم على ذلك حتى خاطروا بمهجتهم واعرضوا عن المعارضة بالحروف الى المقارعة بالسيوف ولم ينقل عن احد منهم مع توافر الدواعى الاتيان بشئ مما يدانيه فدل ذلك قطعا على انه من عند الله تعالى وعلم به صدق دعوى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم علما عاديا لا يقدح فيه شئ من الاحتمالات العقلية على ما هو شأن سائر العلوم العادية وثانيهما انه نقل عنه من الامور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه اعنى ظهور المعجزة حد التواتر وان كانت تفاصيلها آحادا كشجاعة على رضى الله تعالى عنه وجود حاتم فان كلا منهما ثابت بالتواتر وان كان تفاصيلها آحادا وهى مذكورة فى كتب السير وقد يستدل ارباب البصائر على نبوته بوجهين احدهما ما تواتر من احواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها

هو الواجب كما هو مذهب اهل التحقيق والالم يتم الدليل تامل (قوله من غير افتقار الى ابطال التسلسل ولاخفاء فى انه ان اراد به ان افادة هذا الدليل ودلالته على وجود الصانع لا تتوقف على بطلان التسلسل بمعنى ان بطلان التسلسل ليس من مقدمات هذا الدليل وان كان لازما منه فهو حق لانزاع ﴿ ١٥٥ ﴾ فيه وما ذكره الشارح فى الرد لا يساعده وان اراد به ان هذا الدليل يدل على وجود الصانع مع ذهاب السلسلة الى غير النهاية او مع امكانه اى مع عدم بطلان التسلسل فبطلانه بين وما ذكره الشارح حق والظاهر ان مراده هو الاول كما لا يخفى تامل (قوله بل هو اشارة وفيه ان كونه من جملة ادلة بطلان التسلسل لا يفيد احتياج دلالة هذا الدليل على وجود الصانع الى بطلانه (قوله لاحتاجت الى علة اى الممكنات المتسلسلة الغير المتناهية باجمعها الى علة (قوله لاستحالة كون الخ يعنى ان العلة ان كانت نفس تلك الممكنات بان يكون الجميع علة الجميع يلزم كون الشىء علة لنفسه وذلك واضح لزوما وفسادا او بعضا منه فيلزم كون الشىء علة لنفسه وعلله معا اذ المراد بالعلة هٰهنا هى الفاعل المستقل بالفاعلية بمعنى ان لا يستند شىء من الممكنات بالمفعولية الا اليه او الى ماصدر عنه ومن جملتها نفسه وعلله ومن هذا ظهر لك ان بطلان الدور من جملة مقدمات الدليل واما كون بطلان التسلسل منها فقد عرفت مافيه وهٰهنا ابحاث كثيرة لا يليق ايرادها فى هذا المقام (قوله فيكون واجبا لما بطل كون العلة نفس الجميع او بعضا منه فتعين

واخلاقه العظيمة واحكامه الحكيمة واقدامه حين يحجم الابطال ووثوقه بعصمة الله تعالى فى جميع الاحوال وثباته على حاله لدى الاهوال بحيث لم تجد اعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعنا ولا الى القدح فيه سبيلا فان العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الامور فى غير الانبياء وان يجمع الله تعالى هذه الكمالات فى حق من يعلم انه يفترى عليه ثم يمهله ثلثا وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الاديان وينصره على اعدائه ويحيى آثاره بعد موته الى يوم القيمة وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم بين اظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرايع واتم مكارم الاخلاق واكمل كثيرا من الناس فى الفضائل العلمية والعملية ونور العالم بالايمان والعمل الصالح واظهر الله تعالى دينه على الدين كله كما وعده ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واذا ثبت نبوته وقد دل كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه على انه خاتم النبيين وانه مبعوث الى كافة الناس بل الى الجن والانس ثبت انه آخر الانبياء وان نبوته لا يختص العرب كما زعم بعض النصارى فان قيل قد ورد فى الحديث نزول عيسى عليه السلام بعده قلنا نعم لكنه يتابع محمدا عليه السلام لان شريعته قد نسخت فلا يكون اليه وحى ونصب احكام بل يكون خليفة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ثم الاصح

انيكون خارجا عنه والحال ان الموجود الخارج عن جميع الممكنات ليس الا الواجب والمجموع المركب من الجميع والواجب من جملة الممكنات وفيه تامل (قوله وتنقطع السلسلة اذ الواجب لما كان علة الجميع فلابد من ان يستند اليه شيء من آحاد السلسلة والا لما كان علة له والمفروض انه علة له فيكون طرفا له فينتهي اليه بالضرورة (قوله ومن مشهور الادلة الدالة على بطلان التسلسل او اثبات الصانع ووجه التسمية بالتطبيق ظاهر وللقوم في اثبات الواجب مسلكان الاول بيان ان الممكن سواء كان متناهي الافراد اوغير متناهي الافراد ما لا يتم له لوجود بدون الوجب فوجود الممكن يدل على وجود الواجب البتة ويلزم من وجوده تناهي السلسلة من جانب العلل والبرهان الاول من هذا القبيل والثاني بيان امتناع عدم تناهي الموجودات الخارجية سواء كان من جانب العلة او من جانب المعلول فيجعل ذلك ح مقدمة لاثبات الواجب ومن ذلك برهان التطبيق (قوله الجملتين فان قيل التطبيق كما لا يمكن الا فيما دخل تحت الوجود كذلك لا يمكن الا بين الجملتين المتحققتين المطابقتين في نفس الامر و ذلك يتوقف على كونهما متباينتين بان لا يكون احدهما جزءا من الاخر وما نحن فيه ليس كذلك قلنا ان لتطبيق ايستدعي الوجود على ما هو المشهور والتغاير الحقيقي واما التباين فلا والجزء مع الكل كذلك واعلم ان التطبيق بين الجملتين يتصور بوجهين الاول ان يلاحظ خصوصية كل واحد من آحاد الجملتين ويلاحظ انطباق جزئين بين كل اثنين منهما على سبيل التفصيل والتطبيق

انه يصلي بالناس ويؤمهم ويقتدي به المهدي لانه افضل فامامته اولى (وقد روي بيان عددهم في بعض الاحاديث) على ما روي ان النبي عليه السلام سئل عن عدد الانبياء عليهم السلام فقال مائة الف واربع وعشرون الفا وفي رواية مائتا الف واربع وعشرون الفا (والاولى ان لا يقتصر على عدد معين في التسمية فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك (ولا يؤمن في ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم) ان ذكر عدد اكثر من عددهم (او يخرج منهم من هو منهم) ان ذكر عدد اقل من عددهم يعني ان خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة في اصول الفقه لا يفيد الا الظن ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول بموجبه مما يفضي الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو ان بعض الانبياء لم يذكر للنبي عليه السلام ويحتمل مخالفة الواقع وهو عد النبي من غير الانبياء وغير النبي من الانبياء بناء على ان اسم العدد اسم خاص في مدلوله لا يحتمل الزيادة ولا النقصان (وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى) لان هذا معنى النبوة والرسالة (صادقين ناصحين) لئلا يبطل فائدة البعثة والرسالة وفي هذا اشارة الى ان الانبياء معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق

بهذا الواجه يعم الموجود والمعدوم والمرتب وغير المرتب والمجتمع والمتعاقب لكن القوى البشرية قاصرة عنه فيما لا يتناهى فلا يمكن الاستدلال بهذا الوجه على تناهى شىء منهما والثانى ان يلاحظ آحاد الجملتين على الاجمال ويلاحظ الانطباق فيما بين آحادهما كذلك وقد اتفقوا على ان الاستدلال بهذا الوجه يمكن ﴿١٥٧﴾ فيما بين الموجودات الخارجية المرتبة المجتمعة فى الوجود

بامر الشرايع وتبليغ الاحكام وارشاد الامة اما عمدا فبالاجماع واما سهوا فعند الاكثرين وفى عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل وهو انهم معصومون عن الكفر قبل الوحى وبعده بالاجماع وكذا من تعمد الكبائر عند الجمهور خلافا للحشوية وانما الخلاف فى ان امتناعه بدليل السمع او العقل واما سهوا فجوزه الاكثرون واما الصغائر فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائى واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحى واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فيفوت مصلحة البعثة والحق منع ما توجب النفرة كعهرة الامهات والفجور والصغائر الدالة على الخسة ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحى وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية اذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء عليهم السلام مما يشعر بكذب او معصية فما كان منقولا بطريق الآحاد فمردود وما كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول على ترك الاولى او كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك فى الكتب المبسوطة ﴿وافضل الانبياء محمد عليه السلام﴾ لقوله تعالى * كنتم خير امة الآية ولا شك ان خيرية الامة بحسب كمالهم فى الدين وذلك تابع لكمال نبيهم الذى

وانه لا يمكن فى المعدومات الصرفة واختلفوا فى المرتبة الغير المجتمعة فذهب المتكلمون الى جريانه لان آحاد الجملتين فيها قد اتصف بالوجود فى الجملة فيكفى ذلك فى تطابق آحاد بعضها البعض فى نفس الامر وذهب الحكماء الى ان الامور المنقضية فى الامور المتعاقبة معدومة حقيقة فلا تطابق فيها بحسب نفس الامر وكذا الموجودات الغير المرتبة لا يوصف بالتطابق ما لم يلاحظ بخصوصها تفصيلا ولم يتبين لكل واحد منها مرتبة بعينه والا فلا معنى لتطابق فرد منها لفرد دون فرد آخر ولهذا جوزوا عدم تناهى الحركات الفلكية والنفوس الناطقة الانسانية قيل النفوس الناطقة من جانب الماضى مرتبة بحسب اضافتها الى ازمنة حدوثها فيتم التطبيق على الوجه الذى تقرر عندهم

واجيب عنه بان آحاد النفوس لا ترتب لها بحسب ترتب الازمنة اذ قد يحدث منها جملة فى زمان واحد وقد يخلو زمان عن حدوث شىء منها فلا يجرى التطبيق فيما بين آحادها باعتبار ترتب اجزاء الزمان ورد بان اجزاء الزمان مرتبة وكل ما وقع فيها من آحاد النفوس متناهية سواء كان ما هو الواقع منها واحدا او جملة فيلزم ترتب آحاد

الخصوص ولايضر خلو بعض اجزاء الزمان عن الحدوث كما لايخفى (قوله كان الناقص كالزائد ويرد عليه انه ان اريد بكون الناقص كالزائد التساوى فى الكمية فالملازمة ممنوعة اذ التساوى فى الكم من خواص المتناهى وان اريد به عدم تصور وقوع جزء من احدهما فى مقابلة الجزء من الاخر فلانسلم استحالته ﴿ ١٥٨ ﴾ لان ذلك لعدم التناهى لالاجل التساوى قوله فينقطع الثانية لاخفاء فى ان انقطاع الثانية فى هذه الصورة يستلزم المطلوب فلا حاجة الى باقى المقدمات فان انقطاع احدهما عين انقطاع الاخر اذ السلسلة واحدة والتغاير بين الجملتين بالكلية والجزئية (قوله فيما دخل تحت الوجود الخارجى اذ الوجود الخارجى شرط الجريان برهان التطبيق عند الكل واما الترتب بين الاحاد والاجتماع فى الوجود فشرط الجريان عند الحكماء دون عند المتكلمين والظاهر من كلامه قدس سره فى شرح المواقف فى مباحث الالهيات ان الترتب والتحقق فى نفس الامر كاف فى الجريان من غير اشتراط الوجود الخارجى (قوله فانه ينقطع بانقطاع الوهم وانقطاع الوهم اى ملاحظته ضرورى اذ الذهن لايقدر على استحضار مالا نهاية له مفصلا قال الفاضل المحشى لكن يشكل بالنسبة الى علمه الشامل فان مراتب الاعداد الغير المتناهية داخلة (واحد تحت علمه الشامل مفصلا ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له ايضا كذلك فتامل تم كلامه وانت تعلم انه مرجع الى عدم تناهى معلوماته ايضا وسيجيء الجواب فى آخر الدرس قوله وذلك اى عدم ورود النقض قال الفاضل المحشى وتوضيحه ان التناهى

يتبعونه والاستدلال بقوله عليه السلام انا سيد اولاد آدم ولافخر لى ضعيف لانه لايدل على كونه افضل من آدم عليه السلام بل من اولاده ﴿ والملائكة عباد الله تعالى العاملون بامره ﴾ على مادل عليه قوله تعالى * لايسبقونه بالقول وهم بامره يعملون لايستكبرون عن عبادته ولايستحسرون * (لايوصفون بذكورة ولاانوثة) اذلم يرد بذلك نقل ومادل عليه عقل ومازعم عبدة الاصنام انهم بنات الله تعالى محال باطل وافراط فى شانهم كما ان قول اليهود ان الواحد فالواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله تعالى بالمسخ تفريط وتقصير فى حالهم فان قيل اليس قد كفر ابليس وكان من الملائكة بدليل صحة استثنائه منهم قلنا لا بل كان من الجن ففسق عن امر ربه لكنه لما كان فى صفة الملائكة فى باب العبادة ورفعة الدرجة وكان جنيا واحدا مغمورا فيما بينهم صح استثناؤه منهم تغليبا واما هاروت وماروت فالاصح انهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء على السهو والزلة وكانا يعظان على الناس ويعلمان السحر ويقولان انما نحن فتنة فلاتكفر ولا كفر فى تعليم السحر بل فى اعتقاده والعمل به ﴿ والله تعالى كتب انزلها على انبيائه وبين امره ونهيه ووعده ووعيده ﴾ وكلها كلام الله تعالى وهو

وعدمه فرع الوجود ولو ذهنا وليس الموجود من الاعداد والمعلومات والمقدورات الا قدرا متناهيا وما يقال انها غير متناهية معناه عدم الانتهاء الى حد لا مزيد عليه تم كلامه وفى كون التناهى وعدمه فرع الوجود تردد بل الظاهر عدم الفرعية وايضا ان الاعداد من قبيل الموجودات الخارجية ١٥٩ عند جمهور الحكماء وايضا ان عدم تناهى المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد كعدم تناهى المقدورات بل عدم التناهى فى صورة المعلومات بالفعل والا يلزم الجهل واما انها هل هى موجودة بالوجود العلمى وباعتبار هذا الوجود ترتب ففيه تردد (قوله يعنى ان صانع العالم قد مرت الاشارة الى ان قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى بمنزلة ان صانع العالم هو الذات الواجب الوجود فوصفه بالواحد فى قوة وصف الذات الواجب الوجود به فالمعنى عدم اشتراك مفهوم الواجب الوجود بين الاثنين واليه اشار بقوله ولا يمكن ان يصدق الخ فمعنى الوحدة ح عدم الاشتراك فى الوجوب وماله الى عدم الكثرة من حيث الجزئيات ويؤيده ما فى شرح المقاصد من ان حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك فى الالوهية وخواصها واراد بالالوهية وجوب الوجود (قوله لا يمكن بالامكان العام لا ذهنا ولا خارجا لكن اللازم من برهان التمانع امتناع التعدد الخارجى فقط تامل قوله لو امكن الهان اى صانعان قادران بالقدرة التامة فلا يتوجه ما يتوهم من ان المدعى اثبات وحدة الواجب والدليل لا يفيد الا وحدة الصانع (قوله لما فيه من شائبة

واحد وانما التعدد والتفاوت فى النظم المقروء والمسموع وبهذا الاعتبار كان الافضل هو القران ثم التورية ثم الانجيل ثم الزبور كما ان القران كلام الله تعالى واحد لا يتصور فيه تفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة يجوز ان يكون بعض السور افضل كما ورد فى الحديث وحقيقة التفضيل ان قراءته افضل لما انه انفع وذكر الله تعالى فيه اكثر ثم ان الكتب قد نسخت بالقران تلاوتها وكتابتها وبعض احكامها (والمعراج لرسول الله تعالى فى اليقظة بشخصه الى السماء ثم الى ما شاء الله تعالى من العلى حق) اى ثابت بالخبر المشهور حتى ان منكره يكون مبتدعا وانكاره وادعاء استحالته انما يبتنى على اصول الفلاسفة والا فالخرق والالتيام على السموات جائز والاجسام متماثلة يصح على كل ما صح على الاخر والله تعالى قادر على الممكنات كلها فقوله فى اليقظة اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان فى المنام على ما روى عن معاوية رضى الله تعالى عنه انه سئل عن المعراج فقال كانت رؤيا صالحة وروى عن عائشة رضى الله تعالى عنها انها قالت ما فقد جسد محمد عليه السلام ليلة المعراج وقد قال الله تعالى وما جعلنا الرؤيا التى اريناك الا فتنة للناس واجيب بان المراد الرؤيا بالعين والمعنى ما فقد جسده عن الروح بل كان مع روحه وكان المعراج للروح والجسد جميعا وقوله بشخصه اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط

الاحتياج فى فعله وتنفيذ قدرته الى الغير على وجه ينسد به طريق القدرة عليه واما الاحتياج الى مايستند اليه تعالى من صفاته تعالى والى امكان المعلول وان لم يكن مستندا اليه تعالى مما لا يستلزم العجز المنافى للالوهية والقدرة التامة والاستقلال فى الايجاد الذى هو من خواص الالوهية لكن بقى ان الاحتياج الى الغير فى ﴿ ١١٥ ﴾ الفعل والايجاد هل يستلزم الحدوث والامكان وفيه تردد والظاهر عدم الاستلزام قال الفاضل المحشى وههنا بحثان الاول النقض بانه لو فرض تعلق ارادته تعالى باعدام ما اوجبه ذاته تعالى من صفاته تعالى فاما ان يحصل كل من مقتضى الذات والارادة وانه محال اولا يحصل احدهما فلزم العجز او تخلف المعلول عن العلة التامة الثانى الحل هو ان عدم القدرة بناء على الامتناع بالغير ليس بعجز فانه تعالى لا يقدر على اعدام المعلول مع وجود العلة التامة ولا شك ان ارادة احد الالهين وجود شئ مثلا تحيل عدمه تم كلامه وفى كلا البحثين بحث اما فى النقض منع لزوم العجز المنافى للالوهية على تقدير عدم حصول مقتضى الارادة لان ذلك من قبيل انسداد طريق القدرة على الممكن الذاتى ناشيا من ذاته تعالى

ولا يخفى ان المعراج فى المنام او بالروح ليس مما ينكر كل الانكار والكفرة انكروا امر المعراج غاية الانكار بل كثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك وقوله الى السماء اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج فى اليقظة لم يكن الا الى بيت المقدس على مانطق به الكتاب وقوله ثم الى ماشاء الله اشارة الى اختلاف اقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى فوق العرش وقيل الى طرف العالم فالاسراء وهو من المسجد الحرام الى السماء مشهور ومن السماء الى الجنة او العرش او غير ذلك آحاد ثم الصحيح ان النبى عليه السلام انما رأى ربه بفؤاده لا بعينه (وكرامات الاولياء حق) والولى هو العارف بالله تعالى وصفاته بحسب مايمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصى المعرض عن الانهماك فى الشهوات واللذات وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة فما لا يكون مقارنا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة والدليل على حقية الكرامة ماتواتر عن كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكار خصوصا الامر المشترك وان كانت التفاصيل آحادا وايضا الكتاب ناطق بظهورها من مريم ومن صاحب سليمان عليه السلام وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز ثم اورد كلاما يشير الى تفسير الكرامة والى تفصيل بعض جزئياتها المستبعدة

ولا شك ان ذلك الانسداد والعجز الذى من قبل الذات لا ينافى الالوهية واما الحل فمدفوع بان (حد) عدم القدرة على الممكن الذاتى بناء على سد الغير طريق القدرة عليه تعالى هو العجز المنافى للالوهية ولا شك ان عدم القدرة على اعدام المعلول الممكن الذاتى بواسطة وجود العلة هو العجز بتعجيز الغير اياه ومن قبيل المنافى للالوهية كما لا يخفى والضابطة فى

هذا الباب ان انسداد طريق القدرة على الممكن الذاتي ان كان من قبل ذاته تعالى البحت او بمدخلية ما استند اليه من صفاته من غير مدخلية المباين الاجنبي فليس بعجز مناف للالوهية والا فالعجز المنافي الواجب تنزيهه تعالى فليتامل قوله فالتعدد اي امكانه على ما يقتضيه الاسلوب قوله ﴿ ١١١ ﴾ المستلزم للمحال المتعلق بالمضاف او المضاف اليه والمع

جدا فقال ﴿ فيظهر الكرامة على طريق نقض العادة المولى من قطع المسافة البعيدة القليلة ﴾ كاتيان صاحب سليمان عليه السلام وهو واصف بن برخيا على الاشهر بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة (وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة اليها) كما في حق مريم فانه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يامريم انى لك هذا قالت هو من عند الله (والمشي على الماء) كما نقل عن كثير من السلف من الاولياء (والطيران في الهواء كما نقل عن جعفر من ابي طالب ولقمان السرخسي وغيرهما (وكلام الجماد والعجماء) اما كلام الجماد فكما روى انه كان بين يدي سلمان وابي الدرداء قصعة فسبحت وسمعا تسبيحها واما كلام العجماء فكتكلم الكلب لاصحاب الكهف وكما روى ان النبي عليه السلام بينا رجل يسوق بقرة قد حمل عليها اذا التفتت البقرة اليه وقالت انى لم اخلق لهذا انما خلقت للحرث فقال الناس سبحان الله بقرة تكلم فقال النبي عليه السلام امنت بهذا (وغير ذلك من الاشياء) مثل رؤية عمر رضي الله عنه وهو على المنبر في المدينة جيشه بنهاوند حكى قال لامير جيشه ياسارية الجبل الجبل تحذيرا له من وراء الجبل لمكر العدو وهناك وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة وكشرب خالد رضي الله عنه السم من غير تضرر به وكجريان النيل بكتاب عمر رضى

اللازم على الاول امكان اجتماع الضدين اوامكان عجز احدهما وعلى الثاني اجتماع الضدين اوعجز احدهما (قوله فيكون محالا اي التعدد فلا يكون ممكنا لان امكان المحال محال وفيه ان اللازم هو الامتناع المطلق الشامل للذاتي والغيري وانما الكلام في الذاتي وقد يقال ان المدعى امتناع التعدد مطلقا فيتم به المقصود وفيه تامل (قوله وان لم يقدر على مخالفة الاخر فينسد طريق القدرة على الممكن الذاتي بواسطة الامر الاجنبي فيلزم العجز المنافي للالوهية (قوله فان قدر لزم عجز الاخر وتفصيله اذا اراد احدهما امرا كحركة زيد مثلا فاما ان يقدر الاخر بارادة ضده اولا وكلاهما محالان اما الاول فلانه لو فرض تعلق ارادته بذلك الضد فاما ان يقع مرادهما فيجتمع الضدان اولا فيلزم عجز احدهما واما الثاني فلانه يستلزم عجز الاخر حيث لم يقدر على ما يمكن في نفسه اعني ارادة ضده لا يقال لا نسلم ان ارادة الضد هي ارادة ممكن حتى يكون عدم القدرة عليها عجزا اذ الممكن في نفسه قد يصير ممتنعا بسبب انتفاء الشرط لان الممكن في ذاته اي الممكن بالامكان الذاتي ممكن على كل حال ضرورة امتناع

الانقلاب ومن هنا ظهر لك ان اللازم على تقدير التمكن احد الامرين اما اجتماع الضدين او العجز دون العجز بخصوصه تامل (قوله يندفع مايقال انه يجوز ان يتفقا اذ يكفى لنا امكان التمانع والتخالف وذلك لاينافى عدم التمانع بالفعل (قوله او ان يمتنع اجتماع الارادتين اذ قد عرفت ان ارادة كل ﴿ ١١٢ ﴾ واحد منهما امر ممكن فى نفسه ومتعلق بامر ممكن فى نفسه وليس بين ارادتين تضاد ولا اجتماع الضدين فى محل واحد بخلاف ارادة الواحد حركة زيد وسكونه معا اى اجتماعهما امر ممتنع فى نفسه والارادة لا يتعلق بالممتنع لذاته (قوله حجة اقناعية يعنى يفيد بها الظن لا اليقين ولا يفيد الا الظن بخلاف البرهان المشار اليه بالاية الكريمة فانه قطعى على مامر تقريره وفيه تامل (قوله والملازمة عادية يعنى صحة هذه الملازمة بمقتضى العادة فيكون الحجة المشتملة على هذه الملازمة اقناعية فقوله والملازمة عادية تعليل كون الحجة اقناعية بحسب المعنى ولاخفاء فى ان الظاهر المتبادر منه ان الاحكام المستندة الى العادة لا يكون قطعية وان لا يفيد النظر الصحيح العلم اليقينى بالنتيجة لان الملازمة بينهما

الله عنه وامثال هذا اكثر من ان تحصى ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء بانه لو جاز ظهور خوارق العادات من الاولياء لاشتبه بالمعجزة فلم يتميز النبى من غير النبى اشار الى الجواب بقوله (ويكون ذلك) اى ظهور خوارق العادات من الولى الذى هو من آحاد الامة (معجزة للرسول الذى ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته لانه يظهر بها) اى بتلك الكرامة (انه ولى ولن يكون وليا الا ان يكون محقا فى ديانته وديانته الاقرار باللسان والتصديق بالقلب (برسالة رسوله) مع الطاعة له فى اوامره ونواهيه حتى لو ادعى هذا الولى الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبى معجزة سواء ظهر من قبله او قبل آحاد امته وبالنسبة الى الولى كرامة لخلوه عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله فالنبى لابد من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعا بموجب المعجزات بخلاف الولى (وافضل البشر بعد نبينا ﷺ) والاحسن ان يقال بعد الانبياء لكنه اراد البعدية الزمانية وليس بعد نبينا نبى ومع ذلك لابد من تخصيص عيسى عليه السلام اذ لو اريد كل بشر يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى عليه السلام ولو اريد كل بشر يولد بعده لم يفد التفضيل على الصحابة ولو اريد كل بشر هو موجود على وجه الارض لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم

اى استلزام النظر الصحيح للنتيجة عند الاشاعرة عادى وذلك ليس كذلك لانسداد (ولو) اليقين بالاحكام النظرية (قوله بالخطابيات وهى امور لا يطلب فيها البرهان بل يكفى فيها مجرد الظن (قوله فان العادة جارية من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لا القياس الفقهى حتى يتجه نه من قبيل قياس الغايب على الشاهد فلا يفيد المطلوب (قوله لجواز الاتفاق فلو قيل

ان جواز الاتفاق يستلزم جواز التمانع وقد مر بطلانه فلايجوز الاتفاق ايضا قلنا هذا الكلام على السند فلايفيد مالم يثبت مساواته وحمل الجواز ههنا على الامكان العام فى ضمن الوجوب الذاتى فليس بمستقيم تأمل (قوله فلا دليل على انتفائه بعنى لانسلم بطلان التالى

فظاهر كلامه يدل على تسليم الملازمة على هذا التقدير وفيه تردد والظاهر هو التسليم لان نقيض التالى وهو عدم امكان الفساد ممتنع الاجتماع مع نفس المقدم والا يلزم التعطيل او العجز (قوله فيكون ممكنا اذالوقوع ادل دليل على الامكان (قوله لايقال الملازمة قطعية اشارة الى المعارضة (قوله لامكن بينهما تمانع فى الافعال اى فى الايجاد والخلق وهذا اشارة الى بيان الملازمة فكانه قال لوامكن صانعان لم يوجد مصنوع لاستلزامه امكان التمانع المستلزم ان لايكون احدهما صانعا بطريق السلب الكلى وحاصل الجواب ح منع استلزام امكان التمانع عدم كون واحد منهما صانعا اورفع الايجاب الكلى والجواب ح منع استلزام عدم كون كل واحد منهما صانعا عدم المصنوع لكن

واوار بد كل بشر يوجد على الارض فى الجملة انتقض بعيسى عليه السلام (ابو بكر الصديق رضى الله عنه الذى هو صدق النبى عليه السلام فى النبوة من غير تلعثم وفى المعراج بلاتردد (ثم عمر الفاروق) الذى فرق بين الحق والباطل فى القضايا والخصومات (ثم عثمان ذوالنورين) لان النبى عليه السلام زوجه رقية ولما ماتت رقية زوجه ام كلثوم ولما ماتت قال عليه السلام لوكان عندى ثالثة لزوجتها لك (ثم على المرتضى) من عباد الله وخلص اصحاب رسول الله رضوان الله تعالى عليهم اجمعين على هذا وجدنا السلف والظاهر انه لولم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا بذلك واما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شىء من الاعمال ويكون التوقف فيه مخلا بشىء من الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين فى تفضيل عثمان على على المرتضى حيث جعلوا من علامات اهل السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختنين والانصاف انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب فللتوقف جهة وان اريد كثرة مايعده ذو العقول من الفضائل فلاجهة له لانه باعتبار هذا المعنى لاشك ان عليا افضل ﴿ وخلافتهم ﴾ اى نيابتهم عن الرسول عليه السلام فى اقامة الدين بحيث يجب على كافة الامم الاتباع (ثابتة على هذا الترتيب ايضا) يعنى ان

ظاهر عبارة الكتاب فى المقامين ناظر الى الاول (قوله وهو لايستلزم انتفا المصنوع لجواز ان يوجد باحدهما ابتداء قال الفاضل المحشى ويمكن ان يوجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الاطلاق وهو ان يقال لوتعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود والا لامكن التمانع المستلزم للمحال لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين من

التعدد وامكان شيء من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يمكن شيء من الاشياء حتى التمانع
المستلزم للمحال تم كلامه وقد يقال ان امكان العالم مع تعدد الواجب كما يستلزم المحال كذلك عدم
الامكان مع التعدد يستلزم المحال اعنى عجز كل واحد او التعطيل وبالجملة فكما ان امكان
التمانع لازم لمجموع الامرين من التعدد وامكان ۞ ١١٤ ۞ شيء من الاشياء فاذا فرض
التعدد يلزم ان لا يمكن
شيء من الاشياء حتى
لا يلزم ذلك المح كذلك
عجز كل واحد او التعطيل
لازم لمجموع الامرين من
التعدد وعدم الامكان
فاذا فرض التعدد يلزم
المح المذكور وفيه ان
انتفاء الامكان لا يستلزم
العجز المنافى للالوهية بخلاف
امكان التمانع ويمكن ان
يجاب بان العجز او التعطيل
ليس لازما لمجموع الامرين
اعنى التعدد وعدم الامكان
اذ لا مدخل فى اللزوم للتعدد
اصلا بل من قبيل ضم الامر
الاجنبى بما هو مستقل فى
التعدد مع الامكان فانه ليس
كذلك بل لكل واحد منهما
مدخل فى اللزوم لكن بقى
ان عدم امكان العالم يلزمه
وجوب العالم او امتناعه فلا
يترتب عليه الفساد مطلقا
بل الوجود ضرورى على
كا تقدير الوجوب الا ان ير
اد بالوجود المنفى الوجود
الخاص اعنى المسبوق بالعدم دون الوجود المطلق كما لا يخفى قوله على انه يرد منع الملازمة يعنى (الا
منع الملازمة على تقدير وبطلان التالى على وجه آخر بخلاف الجواب السابق فانه مقصور على منع
الملازمة بحمل الآية الكريمة على ما هو الظاهر المتبادر اعنى عدم التكون بالفعل ومع انتفاء
اللازم ناظر الى تسليم الملازمة على هذا التقدير كان انتفاء اللازم مسلم على التقدير الاول

الخلافة بعد رسول الله عليه السلام لابى بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم
لعلى رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وذلك لان الصحابة
قد اجمعوا يوم توفى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
فى سقيفة بنى ساعدة فاستقر رأيهم بعد المشاورة
والمنازعة على خلافة ابى بكر فاجمعوا على ذلك وبايعه على
رضى الله تعالى عنه على رؤس الاشهاد بعد توقف كان
منه ولو لم يكن الخلافة حقا له لما اتفق عليه الصحابة ولنازعه
على رضى الله تعالى عنه كما نازع معاوية رضى الله تعالى
عنه ولاحتج على عليهم لو كان فى حقه نص كما زعمت
الشيعة كيف يتصور فى حق اصحاب رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم الاتفاق على الباطل وترك العمل بالنص
الوارد ثم ان ابا بكر لما آيس من حيوته دعا عثمان رضى الله
تعالى عنه واملى عليه كتاب عهده لعمر فلما كتب ختم
الصحيفة واخرجها الى الناس وامرهم ان يبايعوا لمن فى
الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلى فقال بايعنا لمن فيها وان
كان عمر وبالجملة وقع الاتفاق على خلافته ثم استشهد عمر
رضى الله عنه وترك الخلافة شورى بين ستة نفر عثمان
وعلى وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن
ابى وقاص رضوان الله تعالى عليهم اجمعين ثم فوض الامر
خمستهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختار
عثمان وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه وانقادوا

وفيه تردد والظاهر هو التسليم بناء على ما مر من امتناع اجتماع نقيض التالى مع المقدم لئلا يلزم التعطيل او العجز وفيه (قوله فلا يفيد الا الدلالة فيكون مفهوم الآية تعليل احد الانتفائين الواقعين فيما مضى المعلومين لك مع الآخر كقولك لو جئتنى لاكرمتك ومبنى الاستدلال على ﴿ ١١٥ ﴾ الانتقال من المعلوم الى المجهول (قوله لكن قد يستعمل

لاوامره ونواهيه وصلوا معه الجمع والاعياد وكان اجماعا ثم استشهد عثمان وترك الامر مهملا فاجتمع كبار المهاجرين والانصار على على رضى الله تعالى عنه والتمسوا منه قبول الخلافة وبايعوه لما كان افضل اهل عصره واولاهم بالخلافة وما وقع من المخالفات والمحاربات لم يكن عن نزاع فى خلافته بل عن خطاء الاجتهاد وما وقع من الاختلاف بين الشيعة واهل السنة فى هذه المسئلة وادعاء كل من الفريقين النص فى باب الامامة وايراد الاسؤلة والاجوبة من الجانبين فمذكور فى المطولات (والخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها ملك وامارة) لقوله عليه السلام الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا وقد استشهد على رضى الله تعالى عنه على رأس ثلثين سنة بعد وفاة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فمعاوية ومن بعده لا يكونون خلفاء بل ملوكا وامراء وهذا مشكل لان اهل الحل والعقد من الائمة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية وبعض المروانية كعمر بن عبد العزيز مثلا ولعل المراد الخلافة الكاملة التى لا يشوبها شىء من المخالفة وميل عن المتابعة تكون ثلثين سنة وبعدها قد تكون وقد لا تكون ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب وانما الخلاف فى انه هل يجب على الله تعالى او على الخلق بدليل سمعى او عقلى والمذهب انه يجب على الخلق سمعا لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه فقد مات ميتة جاهلية ولان الامة قد جعلوا اهم المهمات بعد وفات النبى عليه السلام نصب الامام حتى قدموه على الدفن وكذا بعد موت كل امام ولان كثيرا من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما اشار

للاستدلال بانتفاء الجزاء يوهم ظاهر عبارته ان هذا الاستعمال ليس على قانون اللغة والاية الكريمة واردة على خلاف ما عليه العرف واللغة والحق انه ايضا من المعانى المعتبرة عند اهل اللغة الواردة فى استعمالاتهم عرفا يقصدون بها الاستدلال فى الامور العرفية كما يقال لك هل زيد فى البلد فتقول لا اذ لو كان فيه لحضر مجلسنا فيستدل بعدم الحضور على عدم كونه فى البلد ويسمى علماء البيان مثله بالطريق البرهانية لكنه اقل استعمالا من الاول واليه اشار بلفظ قد الداخلة على المضارع المفيد للقلة ولعله اشار بقوله بحسب اصل اللغة على ما ذكرنا وقد يقال ان هذا الاستعمال متفرع على ما هو بحسب اصل اللغة على ان لو لما دل على ان انتفاء الاول سبب للانتفاء الثانى

فربما يكون انتفاء الثانى معلوما دون انتفاء الاوّل فيدل عليه دلالة المعلول على العلة (قوله فيقع الخبط كما وقع لابن الحاجب حيث نظر الى الاستعمال الثانى فوجد كلمة لو انه تدل على ان انتفاء الاوّل لانتفاء الثانى اى يعلم بذلك فاعترض على من قال

١١ * انها لانتفاء الثانى لانتفاء الاوّل بان الاوّل ملزوم والثانى لازم وانتفاء الملزوم

لايدل على انتفاء اللازم اذ اللازم قد يكون اعم بل الامر بالعكس وقد عرفت الحق هو ان كلا الاستعمالين ثابت وقد يقال فى التوفيق ان من قال ان انتفاء الاول بسبب انتفاء الثانى نظر الى السبب باعتبار العلم ومن قال بالعكس فنظر الى السبب بحسب الخارج وقد يقال ان هذا النزاع راجع الى ان ﴿ ١١٦ ﴾ المعتبرة فى الدلالة اللزوم الكلى كما هو رأى ارباب المعقول او اللزوم فى الجملة كما هو المعتبر عند اهل اللغة وارباب الاصول وفيه تامل (قوله بما علم التزاما اذ قد عرفت ان قول المصنف والمحدث للعالم هو الله تعالى فى قوة ان يقال هو الواجب الوجود ومن المعلوم بالضرورة ان الواجب لا يكون الا قديما وقد يناقش فيه بان اللزوم الخارجى فمسلم واما اللزوم الذهنى فلا والمعتبر فى الالتزام هو الذهنى الا ان يراد بالالتزام ما لا يحتاج الى اقامة البرهان على كونه قديما بعد العلم بوجود الواجب كمسئلة الوحدة وسائر الصفات ولعل هذا تعريض على صاحب العمدة حيث اقام البرهان على مسئلة القدم بعد ثبات كون الصانع واجب الوجود وانت خبير فعلى هذا فالالائق تغيير الاسلوب اى عدم ايراد مسئلة القدم على نسق السابق واللاحق تامل (قوله لكان (ليس وجوده من غيره والا لزم تخلف المعلول عن العلة المستقلة او الترجيح بلا مرجح (قوله ليس بمستقيم وتفسير الترادف بالتساوى خلاف المتعارف (قوله ولا استحالة جواب دخل مقدر كانه قيل لو كان القديم اعم يلزم تعدد القدماء واجيب بانه لا استحالة (قوله بان

اليه بقوله ﴿ والمسلمون لا بد لهم من امام ليقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغائر الذين لا اولياء لهم وقسمة الغنائم ونحو ذلك ﴾ من الامور التى لا يتولاها آحاد الامة فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء بذى شوكة فى كل ناحية ومن اين يجب نصب من له الرياسة العامة قلنا لانه يؤدى الى منازعات ومخاصمات مفضية الى اختلال امر الدين والدنيا كما نشاهد فى زماننا فان قيل فليكتف بذى شوكة له الرياسة العامة اماما كان او غير امام فان انتظام الامر يحصل بذلك كما فى عهد الاتراك قلنا نعم يحصل بعض النظام فى امر الدنيا ولكن يختل امر الدين وهو المقصود الاهم والعمدة العظمى فان قيل فعلى ما ذكر من ان مدة الخلافة ثلثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن الامام فيعصى الامة كلهم ويكون ميتتهم ميتة جاهلية قلنا قد سبق ان المراد الخلافة الكاملة ولو سلم فلعل دور الخلافة ينقضى دون دور الامامة بناء على ان الامام اعم لكن هذا الاصطلاح مما لم نجده للقوم بل من الشيعة من يزعم ان الخليفة اعم ولهذا يقولون بخلافة الائمة الثلثة دون امامتهم واما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل (ثم ينبغى ان يكون الامام ظاهرا

واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته ومعنى وجوب الصفات لذاته أنها مستندة الى ذاته تعالى بطريق الايجاب بحيث يستقل الذات فى الاتصاف بها لا بطريق الاختيار لئلا يلزم كون الذات محل الحوادث وما ثبت من كون الذات مختارا انما هو فى غير الصفات (قوله واستدلوا ﴿١١٧﴾ يعنى كيف يكون القديم اعم وقد استدلوا الخ (قوله الى مخصص ومرجح بجانب الوجود على العدم (قوله اذ لا نعنى بالمحدث الا ما يتعلق بمعنى انه يحتاج فى وجوده الى غيره فالصفات ليست غير الذات فلا يكون محدثا فالاخر بمعنى الغير ولا يلزم منه ان لا يتعلق وجود الصفة القديمة الى شىء اصلا حتى يلزم الجهالة نعم يلزم الجهالة على ظاهر كلامهم قال الفاضل المحشى وان قالوا كلامنا فى . القديم بالذات والصفات ليست كذلك لم يصح حكمهم بوجوب الصفات ثم كلامه يعنى وان صح قولهم كل قديم فهو واجب الوجوب لذاته بناء على ان مرادهم بالقديم هو القديم بالذات لكن لا يصح منهم الحكم بوجوب الصفات وانت خبير بان القول بوجوب الصفات بمعنى عدم الاحتياج الى غير الذات فيها لا خفاء فى صحته على اصل الاشاعرة (قوله فيلزم قيام المعنى ومنهم من جوز ذلك فى غير المتحيز وانما الممتنع قيام العرض بالعرض لان معناه التبعية فى التحيز والعرض لا يستقل بالتحيز حتى يتبعه غيره فيه قوله هذا الكلام اى القول باشتراك وجوب الوجود بين الذات وصفاته كلام فى غاية الصعوبة اذ لو قلنا بالاشتراك يلزم

ليرجع اليه فيقوم بمصالح العباد ولا يحصل ما هو الغرض من نصب الامام (لا مختفيا) من اعين الناس خوفا من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء (ولا منتظرا خروجه عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر والفساد وانحلال مظالم اهل الظلم والعناد لا كما زعمت الشيعة خصوصا الامامية منهم ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على رضى الله عنه ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين رضى الله عنهما ثم ابنه زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه على الرضا ثم ابنه محمد التقى ثم ابنه على النقى ثم ابنه الحسن العسكرى ثم ابنه محمد القائم ثم المنتظر المهدى رضى الله عنهم وقد اختفى خوفا من الاعداء وسيظهر فيملأ الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما ولا امتناع فى طول عمره وامتداد ايامه كعيسى وخضر عليهما السلام وغيرهما وانت خبير بان اختفاء الامام وعدمه سواء فى عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام وان خوفه من الاعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل غاية الامر ان يوجب اخفاء دعوى الامامة كما فى حق آبائه الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة وايضا فعند فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس الى الامام اشد وانقيادهم له اسهل (ويكون الامام من قريش

تعدد الواجب لذاته فينافي التوحيد والا يلزم امكان الصفات فينافي قولهم كل ممكن محدث او القول بقدم الصفات لانها ان كانت واجبة لزم الامر الاول وان كانت ممكنة لزم الامر الثاني بل نقول ان القول بوجود الصفات في غاية الصعوبة اذ لو قلنا بقدمها فذلك والا فيلزم كون الذات محل الحوادث وقد يقال ان القول ﴿١١٨﴾ باشتراك الوجوب بالمعنى الذي مر لا ينافي التوحيد وانت خبير بان هذا في الحقيقة قول بامكان الصفات (قوله الحي الخ قد يقال ان هذا كالقديم في اللزوم مما سبق فالفرق تحكم قيل ان المبرهن هو المجموع دون كل واحد على ان المذكور في معرض الدليل هو التنبيه (قوله لان بديهة العقل جازمة وفيه تأمل اذ البعض منهما كالسمع والبصر مما لا يستقل العقل في الاثبات ولذا لم يثبتهما الحكماء واعلم ان المقصود ههنا بيان جريان المشتقات عليه تعالى واما ان مبادي المشتقات هل هي موجودة فمسئلة اخرى سيجيء بيانها مفصلة (قوله على ان اضدادها دليل اقناعي غير قطعي اذ بعد تسليم ان لها باسرها اضدادا ان خلا الذات عنها يوجب الاتصاف بالاضداد فلا نسلم انها نقايص مطلقا ولو سلم فلا نسلم ان خلا الذات عنها يوجب الاتصاف بالاضداد (على اذ الخلو من احد الضدين لا يوجب الاتصاف بالاخر وقد يستدل بما هو اهون منه وهو ان المتصف بها اكمل ممن لا يتصف بها فلو خلا الذات عنها يجب ان يكون الانسان اكمل منه تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولا خفاء في ان هذا ايضا غير قطعي كما لا يخفى

ولا يجوز من غيرهم ولا يختص ببني هاشم واولاد علي رضي الله تعالى عنه (يعني يشترط ان يكون الامام قريشيا لقوله عليه السلام الائمة من قريش وهذا كان خبرا واحدا لكن لما رواه ابو بكر رضي الله تعالى عنه محتجا به على الانصار ولم ينكره احد فصار مجمعا عليه لم يخالف فيه الا الخوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط ان يكون هاشميا او علويا بالماثبت بالدلائل من خلافة ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله تعالى عنهم اجمعين مع انهم لم يكونوا من بني هاشم وان كانوا من قريش فان قريشا اسم لاولاد النضر بن كنانة وهاشم هو ابو عبد المطلب جد رسول الله عليه السلام فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوي بن غالب بن فهر بن مالك بن نضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان فالعلوية والعباسية من بني هاشم لان العباس وابا طالب ابنا عبد المطلب وابو بكر رضي الله تعالى عنه قريشي لانه ابن ابي قحافة بن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن لوي وكذا عمر رضي الله تعالى عنه لانه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رباح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدي بن كعب وكذا عثمان لانه ابن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد الشمس بن عبد مناف

(ولا يشترط في الامام ان يكون معصوما) لما مر من الدليل

قوله فصدور الشرع بها اى بهذه الصفات المذكورة كما يقتضيه السوق وليس شيء من الصفات المذكورة مما يتوقف ثبوت الشرع عليه فيصح التمسك بالشرع فيها لكن قوله وبعضها مما لا يتوقف انه مشعر بان البعض من الصفات المذكورة مما يتوقف ثبوت الشرع عليه ورجع الضمير الى مطلق الصفات المذكورة فى الضمن لا يخ عن التكلف (قوله ونحو ذلك كالعلم والقدرة والارادة وقد يمنع توقف الشرع على العلم والظاهر التوقف (قوله والا لكان البقاء معنى قائما اى على تقدير وقوعه (قوله تابع لتحيزه بان يكون ذلك الشيء واسطة فى عروض التحيز له (قوله معنى زائد على وجوده اى امر موجود فى نفسه زائد على وجوده ومن هنا ظهر لك ان ما قاله الفاضل المحشى وعلى ان الزائد امر موجود فى نفسه حتى يكون عرضا وهو ايضا ممنوع تم كلامه ليس امرا زائدا على ما فى الكتاب تأمل قوله معناه التبعية فى التحيز اشارة الى منع بطلان اللازم اعنى قوله وهو محال (قوله وحقيقته الوجود آه اى الوجود فى الزمان الثانى وفيه ان الوجود فى الزمان الثانى عين الوجود فى الزمان الاول والا يلزم اجتماع الوجودين اوتعاقبهما على شخص واحد وكلاهما محالان ومن المعلوم بالضرورة ان العين فى الزمان الاول لا يصير غيرا فى الزمان الثانى والحال ان البقاء فى الزمان الاوّل منتف عن نفس الامر بالمرة فيكف يتصور ان يكون حقيقة البقاء نفس الوجود فى الزمان الثانى (قوله ومعنى قولنا وجد كانه قيل كيف يكون البقاء عين الوجود مع انه اثبت

على امامة ابى بكر مع عدم القطع بعصمته وايضا الاشتراط هو المحتاج الى الدليل واما فى عدم الاشتراط فيكفى عدم دليل الاشتراط واحتج المخالف بقوله تعالى * لا ينال عهدى الظالمين * وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة والجواب المنع فان الظالم من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما وحقيقة العصمة ان لا يخلق الله تعالى الذنب فى العبد مع بقاء قدرته واختياره وهذا معنى قولهم هى لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء ولهذا قال الشيخ ابو المنصور رحمه الله العصمة لا تزيل المحنة وبهذا يظهر فساد قول من قال انها خاصية فى نفس الشخص اوفى بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه كيف ولو كان الذنب ممتنعا لما صح تكليفه بترك الذنب ولما كان مثابا عليه (ولا يشترط ان يكون افضل من اهل زمانه) لان المساوى فى الفضيلة بل المفضول الاقل علما وعملا ربما كان اعرف بمصالح الامامة ومفاسدها واقدر على القيام بمواجبها خصوصا اذا كان نصب المفضول اوقع للشر وابعد من اثارة الفتنة ولهذا جعل عمر رضى الله عنه الامامة شورى بين ستة مع القطع بان بعضهم افضل من البعض) فان قيل كيف صح جعل الامامة شورى بين الستة مع انه لا يجوز نصب امامين فى زمان

الوجود ههنا ونفى البقاء فاجاب بان معنى قولنا الخ وفيه مافيه (قوله كما فى اوصاف البارى تعالى اشارة الى النقض الاجمالى ويمكن ان يجعل معارضة (قوله هو الاختصاص الناعت وفى توصيف الاختصاص بالناعت تسامح (قوله ولن انتفاء الاجسام اشارة الى ابطال قوله ﴿ ١٢٥ ﴾ ويمتنع بقاء الاعراض بعد تزييف دليله بان الضرورة العقلية حاكمة ببقائها وقد اتفق المحققون على بقائها وان الفرق تحكم بحت وفيه مصادمة البديهة فلا يسمع ما يقال من ان العرض المشاهد ينعدم ويتجدد مثله الا ان الحس لما لم يميز بين الشيء ومثله فظن ان المتجدد عين المنقضى (قوله وآخر هو سرعة يعنى ليسا امرين موجودين فى الخارج يقوم احدهما بالاخر بل الموجود هناك ليس الا الحركة والسرعة والبطوء امران اعتباريان قائمان بالحركة ولا نزاع فى جوازه انما الكلام فى وصف الاعراض بالاعراض (قوله وبهذا تبين اى بما ذكر من ان هناك حركة واحدة سريعة بالقياس الى حركة وهى نفسها بطيئة بالقياس الى الآخر ظهر ان اختلاف الحركة بالسرعة والبطوء ليس اختلافا بالذات بل بالعوارض الاضافية الاعتبارية وفى عبارته تسامح (قوله ليس لايختلف بالاضافات يعنى ان اختلاف الانواع ليس الا بالفصول دون الامور الخارجية الاضافية الاعتبارية وفيه انهم اتفقوا على ان انواع الكون الموجود بالاتفاق ليس بالفصول بل بالعوارض الاعتبارية تأمل (قوله ولا جسم لانه مركب من الاجزاء

واحد قلنا غير الجائز هو نصب امامين مستقلين بحيث يجب الطاعة كل منهما على الانفراد لما يلزم فى ذلك من امتثال احكام متضادة واما فى الشورى فالكل بمنزلة امام واحد (ويشترط ان يكون من اهل الولاية المطلقة الكاملة) اى مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغا اذ ما جعل الله تعالى للكافرين على المؤمنين سبيلا والعبد مشغول بخدمة المولى مستحقر فى اعين الناس والنساء ناقصات العقل والدين والصبى والمجنون قاصران عن تدبير الامور والتصرف فى مصالح الجمهور (سائسا) مالكا للتصرف فى امور المسلمين بقوة رأيه ورويته ومعونة بأسه وشوكته (قادرا) بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته (على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف المظلوم عن الظالم) اذ الاخلال بهذه الامور مخل بالغرض من نصب الامام (ولا ينعزل الامام بالفسق) اى بالخروج عن طاعة الله تعالى (والجور) اى الظلم على عباد الله تعالى لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء بعد الخلفاء الراشدين والسلف كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم ولا يرون الخروج عليهم ولان العصمة ليست بشرط للامامة ابتداء فبقاء اولى وعن الشافعى ان الامام ينعزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وامير واصل المسئلة ان الفاسق

العقلية كالجنس والفصل او الوجودية كالهيولى والصورة او الجواهر الفردة او المقدارية كالابعاد (قوله وذلك من امارة الحدوث اما التركيب فلاحتياجه الى الجزء وكل محتاج ممكن وفيه ان اللازم منه هو الامكان دون الحدوث الا ان يقال كل ممكن حادث عندهم فالاولى اخذ الامكان بدل الحدوث واما التحيز فلان المتحيز ﴿١٢١﴾ لا يوجد الا مع الحيز كما مر من ان سوى الله تعالى حادث

ليس من اهل الولاية عند الشافعي لانه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره وعند ابي حنيفة رحمه الله هو من اهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة والمسطور في كتب الشافعية ان القاضي ينعزل بالفسق بخلاف الامام والفرق ان في انعزاله ووجوب نصب غيره اثارة الفتنة لما له من الشوكة بخلاف القاضي وفي رواية النوادر عن العلماء الثلثة انه لا يجوز قضاء القاضي الفاسق وقال بعض المشايخ اذا قلد الفاسق ابتداء يصح ولو قلد وهو عدل ينعزل بالفسق لان المقلد اعتمد عدالته فلم يرض بقضائه بدونها وفي فتاوى قاضيخان اجمعوا على انه اذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى وانه اذا اخذ القاضي القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا ولو قضى لا ينفذ قضاؤه ﴿ويجوز الصلاة خلف كل بر وفاجر﴾ لقوله عليه السلام صلوا خلف كل بر وفاجر ولان علماء الامة كانوا يصلون خلف الفسقة واهل الاهواء والبدع من غير نكير وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلاة خلف الفاسق والمبتدع فمحمول على الكراهية ولا كلام في كراهية الصلاة خلف الفاسق والمبتدع هذا اذا لم يؤد الفسق او البدعة الى حد الكفر واما اذا ادى فلا كلام في عدم الجواز ثم المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلاة خلفه لما ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر لا

وما مع الحادث فهو حادث وفيه ان هذا مبنى على ان الحيز موجود في الخارج وذلك ليس كذلك على اصل المتكلمين ولان المتحيز يحتاج الى حيز ما والاحتياج امارة الحدوث وفيه ما فيه (قوله وجزء من الجسم هذا على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى الجوهر ما يتركب عنه غيره لكن بقى ان هذا لا يليق لما سيجيء من قوله ثم ان مبنى الى قوله الا على ما ذهب اليه الخ (قوله او متحيز والاولى ان يقال بدله اوماديا في عد بل قوله مجردا (قوله وارادوا به الخ يعني ليس مرادهم بالوجود في تفسير الجوهر الموجود بالفعل والا لكان الشك في وجود جبل من الياقوت وبحر من الزيبق شكا في جوهريته بل مرادهم به ماهية اذا وجدت كانت لا في

موضوع هذا هو المشهور وانما زاد قيد الممكنة تصريحا للمراد بقرينة انه من اقسام الممكن لكن مثل هذه القرينة هل هي مقبولة في صناعة التعريف اولا ولان المتبادر من عبارة التعريف زيادة الوجود على الماهية اذ الماهية شايعة فيما وقع في جواب ما هو وما وقع في الجواب لا يكون الا كليا ولذا قيل لفظ الماهية يدل على الكلية بالالتزام

والزيادة والماهية الكلية عندهم من خواص الماهية الممكنة لكن بقي ان الوجود المطلق زائد في الواجب ايضا وما هو عينه هو الوجود الخاص وايضا يرد النقض بالجواهر الشخصية (قوله واما اذا اريد بهما يعني لو فسر الجسم والجوهر بالقائم بذاته او الموجود لا في الموضوع فالمانع ح من

الاطلاق عدم ورود الشرع به دون عدم صحة المعنى في حقه تعالى واعلم انه ذهب الكرامية الى اطلاق لفظ الجسم عليه تعالى بمعنى القائم بذاته وبعضهم بمعنى الموجود واستعمال الجوهر بمعنى الموجود القائم بذاته وبمعنى الذات والحقيقة اصطلاح شائع فيما بين الحكماء كذا في شرح المقاصد (قوله فانما يمتنع اسماعا فالعدم ورود الشرع به واما عقلا فلا يهامه بما عليه المجسمة من كونه جسما بالمعنى المشهور وبما عليه النصارى من انه جوهر واحد له ثلثة اقانيم (قوله مع تبادر الفهم اشارة الى المانع العقلي (قوله وذهاب المجسمة الخ كانه قيل لم قلتم ان الجسم والجوهر لا يطلق عليه تعالى والحال ان المجسمة والنصارى يطلقون عليه تعالى وفيه احتمال آخر كما لا يخفى (قوله فان قيل اشارة الى النقض الاجمالي

وجود الايمان بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعا

(ويصلى على كل بر وفاجر) اذا مات على الايمان للاجماع ولقوله عليه السلام لا تدعوا الصلاة على من مات من اهل القبلة فان قيل امثال هذه المسائل انما هي من فروع الفقه فلا وجه لايرادها في اصول الكلام وان اراد ان اعتقاد حقية ذلك واجب وهذا من الاصول فجميع مسائل الفقه كذلك قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام ومباحث الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة على قانون اهل الاسلام وطريق اهل السنة والجماعة حاول التنبيه على نبذ من المسائل التي تميز بها اهل السنة عن غيرهم مما خالف فيه المعتزلة او الشيعة او الفلاسفة او الملاحدة او غيرهم من اهل البدع والاهواء سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه او غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد ﴿ ونكف عن ذكر الصحابة الا بخير ﴾ لما ورد في الاحاديث الصحيحة في مناقبهم ووجوب الكف عن الطعن فيهم كقوله عليه السلام لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقوله عليه السلام اكرموا اصحابي فانهم خياركم الحديث ولقوله عليه السلام الله الله في اصحابي لا تتخذوهم عرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني آذى الله ومن آذى الله فيوشك

(قوله قلنا بالاجماع اشارة الى منع عدم ورود الشرع مستندا الى الاجماع (قوله (ان) وقد يقال ولعل هذا جواب عن النقض بطريق المعارضة دون المناقضة فلا يتجه ان رده بقوله وفيه نظر كلام على السند بطريق المنع وهو غير موجه على قانون التوجيه (قوله وفيه نظر اذ الترادف ممنوع وعلى تقدير التسليم فالاذن باحد المترادفين

او الملزوم ليس اذنا بالمترادف الآخر او اللازم اذقد يكون فيه ايهام ما لا يليق بذاته تعالى فالامر فيه توقيفي فالاذن من صاحب الشرع واجب على مذهب الشيخ الاشعرى واما على مذهب المعتزلة والكرامية انه اذا دل العقل على ثبوت معنى من المعانى لذاته تعالى صح اطلاق ما يدل ﴿١٢٣﴾ عليه من الالفاظ من غير توقف على الاذن من الشارع ووافقهم القاضى ابو بكر الباقلانى منا لكن اشترط ان لا يكون افظا موهما ما لا يليق بذاته تعالى (قوله اى ذى صورة وما ورد فى الحديث من ان الله تعالى خلق آدم على صورته مأول بانه خلق على صورة اختارها واصبها من بين الصور كما يقول السلطان اجلس فلانا على سريره وان لم يجلس على سرير نفسه ولكن على ما اختاره واصب من بين السراير او بانه خلق على صفاته من العلم والقدرة والارادة وغير ذلك (قوله واحاطة الحدود الجمع باعتبار المواد اذ احاطه الحد الواحد كاف فى وجود الشكل كما فى الكرة (قوله اى ذى عدد وكثرة من جهة الاجزاء والجزئيات واما الكثرة من جهة الصفات فغير ممتنع بل واقع (قوله وباعتبار

ان يأخذه الله تعالى ثم فى مناقب كل من ابى بكر وعمر وعثمان وعلى والحسن والحسين وغيرهم من اكابر الصحابة احاديث صحيحة وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات فله محامل وتأويلات فسبهم والطعن فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف عائشة رضى الله عنها والا فبدعة وفسق وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية واعوانه لان غاية امرهم البغى والخروج على الامام وهو لا يوجب اللعن عليهم وانما اختلفوا فى يزيد بن معاوية حتى ذكر فى الخلاصة وغيرها انه لا ينبغى اللعن عليه ولا على الحجاج لان النبى عليه السلام نهى عن لعن المصلين ومن كان من اهل القبلة وما نقل عن لعن النبى عليه السلام لبعض من اهل القبلة فلما انه يعلم من احوال الناس ما لا يعلمه غيره وبعضهم اطلق اللعن عليه لما انه كفر حين امر بقتل الحسين واتفقوا على جواز اللعن على من قتله اوامر به او اجازه اورضى به والحق ان رضاء يزيد بقتل الحسين رضى الله عنه واستبشاره بذلك واهانته اهل بيت النبى عليه السلام مما تواتر معناه وان كان تفاصيلها آحادا فنحن لا نتوقف فى شأنه بل فى ايمانه لعنة الله عليه وعلى انصاره واعوانه (ونشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبى عليه السلام بالجنة﴾

الانحلال متبعضا ومتجزيا قال الفاضل المحشى لكن يعتبر فى المتجزى كون ما اليه الانحلال ما منه التركيب بخلاف المتبعض تم كلامه اقول ذلك معتبر فى الانحلال اذ هو عبارة عن بطلان الصورة وزوالها بخلاف المتبعض فانه بمعنى مطلق الانقسام وقد يقال فى الفرق ان المتجزى ان لم يكن له اجزاء بالفعل فلا يسمى مركبا وقد يسمى

متبعضا ومتجزيا من حيث انه قابل الانقسام وان كون الاجزاء ذات المقدار والوضع معتبر فى التبعض دون التركب (قوله اى المجانسة بالمعنى العرفى وهو المشاركة فى الجنس المصطلح واما المائية بالمعنى اللغوى هو المجانسة بمعنى المشاركة فى الجنس بالمعنى اللغوى وقد يعد الانسان جنسا لغة ﴿ ١٢٤ ﴾ كمشاركة زيد وعمرو فى الانسانية واليه اشار بقوله والمجانسة توجب التمايز بفصول الخ وحمل الفصل على مطلق المميز بان يتناول التشخص والتعين ايضا تعسف وقوله لان معنى قولنا اشارة الى بيان المناسبة بين المعنى الاصلى للمائية وبين المعنى العرفى فلا يرد ما قال الفاضل المحشى لكن يرد ان يقال المعتبر فى المائية هو الجنس اللغوى لا المنطقى وهم يعدون البشر جنسا فلا يلزم التركيب تم كلامه هذا على اصل المتكلمين اذهم يثبتون للواجب تعالى حقيقة نوعية بسيطة من غير لزوم التركيب فى ذاته تعالى واما على اصل الفلاسفة فالواجب منزه عن الماهية بالمعنى اللغوى لاستلزامه التركيب مطلقا فكل شخص له ماهية كلية سواء كانت نوعية او جنسية فهو مركب عندهم وهو قريب الى التحقيق (قوله وتوابع المزاج والتركيب (على) هذا بطريق جرى العادة واما على مقتضى التحقيق فلا يتم على اصل الشيخ الاشعرى اذ الواجب تعالى على رأيه قادر على ان يخلق الشكل فى الجوهر الفرد من غير احتياج الى المزاج والتركيب (قوله عبارة عن نفوذ بعد متوهم او متحقق فى بعد آخر

حيث قال عليه السلام ابوبكر فى الجنة وعمر فى الجنة وعثمان فى الجنة وعلى فى الجنة وطلحة فى الجنة وزبير فى الجنة وعبد الرحمن بن عوف فى الجنة وسعد بن ابى وقاص فى الجنة وسعيد بن زيد فى الجنة وابو عبيدة بن الجراح فى الجنة وكذا يشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين رضى الله عنهم لما ورد فى الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وسائر الصحابة لا يذكرون الا بخير ويرجى لهم اكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين من اهل الجنة (ولا نشهد بالجنة او النار لاحد بعينه (بل نشهد بان المؤمنين من اهل الجنة والكافرين من اهل النار ﴿ ونرى المسح على الخفين فى السفر والحضر ﴾ لانه وان كان زيادة على الكتاب لكنه بالخبر المشهور وسئل عن على بن ابى طالب عن المسح على الخفين فقال جعل رسول الله عليه السلام ثلثة ايام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم وروى ابو بكر رضى الله عنه عن رسول الله عليه السلام انه رخص للمسافر ثلثة ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر فلبس خفيه ان يمسح عليهما وقال الحسن البصرى ادركت سبعين نفرا من اصحاب رسول الله عليه السلام يرون المسح على الخفين فلهذا قال ابو حنيفة رحمه الله ماقلت بالمسح حتى جاءنى فيه مثل ضوء النهار وقال الكرخى انى اخاف الكفر على من لا يرى المسح

كذلك ومعنى النفوذ تطابق البعدين المتوهمين اوالمتحققين تطابقا كليا فقوله متوهم اومتحقق متعلق بالمجموع اوبالثانى كما هو الظاهر واما نفوذ المتوهم فى الموجود وبالعكس فمحتمل عقلى لم يذهب اليه احد والظاهر ان هذا على مذهب اصحاب السطح فالتمكن عبارة ﴿ ١٢٥ ﴾ عن ملاقات الطرف بالطرف من غير ملاقات الاعماق (قوله يسمونه اى البعد الثانى متوهما كان كما عند المتكلمين او متحققا كما هوعند افلاطون وشيعته (قوله والبعد اى البعد الذى يسمونه المكان اومطلقا (قوله المتمكن اخص هذا على مذهب المتكلمين واما على مذهب الحكماء فهما متراد فان (قوله لان الحيزوما مر من ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ الخ تفسير الحيز بمعنى المكان دون الحيز المطلق (قوله فيلزم قدم الحيز نوعا او شخصا لامتناع التحيز بدون الحيز واللازم باطل لماثبت حدوث سوى الله تعالى وصفاته نوعا او شخصا ومبناه على ان الحيز من الموجودات الخارجية عند المتكلمين (قوله فيكون متناهيا واللازم باطل اذ التناهى من خواص المقادير

على الخفين لان الآثار التى جاءت فيه فى حيز التواتر وبالجملة من لايرى المسح على الخفين فهو من اهل البدعة حتى سئل من انس بن مالك عن اهل السنة والجماعة فقال ان تحب الشيخين ولا تطعن فى الختنين وتمسح على الخفين ﴿ ولا نحرم نبيذ التمر ﴾ وهو ان ينبذ تمر اوزبيب فى الماء فيجعل فى اناء من الخزف فيحدث فيه لذع كما للفقاع فكانه نهى عن ذلك رسول الله عليه السلام فى بدء الاسلام لما كانت الجرار اوانى الخمور ثم نسخ فعدم تحريمه من قواعد اهل السنة والجماعة خلافا للروا فض وهذا بخلاف ماذا اشتد وصار مسكرا فان القول بحرمة قليله وكثيره مماذهب اليه كثير من اهل السنة والجماعة

﴿ ولا يبلغ الولى درجة الانبياء اصلا ﴾ لانهم معصومون مامونون عن خوف الخاتمة مكرمون بالوحى ومشاهدة الملك مامورون بتبليغ الاحكام وارشاد الانام بعد الاتصاف بكمالات الاولياء فمانقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولى افضل من النبى كفر وضلال نعم قد يقع تردد فى ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية بعد القطع بان النبى عليه السلام متصف بالمرتبتين وانه افضل من الولى الذى ليس بنبى ﴿ ولا يصل العبد ﴾ مادام عاقلا بالغا (الى حيث يسقط عنه الامر والنهى) لعموم الخطابات

والاعداد وهما من خواص الاجسام وفى كون الاعداد من خواص الاجسام تامل واعلم ان هذا مبنى على بطلان كونه تعالى جزأ لا يتجزى لما مر ولانه اخس الاشياء واحقرها وعلى وجود الحيز وتناهى الابعاد والا فيجوز انيكون الناقص جزأ لا يتجزى وان يكون البارى تعالى مساويا للحيز وممتدا الى غير النهاية قال الفاضل المحشى نعم يلزم التجزى تم كلامه

وفيه ان التساوي بمعنى عدم الزيادة والنقص لا يستلزم التجزي ولو قال التحيز لاستلزامه الاحتياج ينافي الوجوب لكان اسلم واخصر (قوله واما الحدود والاطراف للامكنة او نفسها اذ الجهة قد يطلق على منتهى الاشارة الحسية المستقيمة وقد يطلق على مقصد المتحرك بالحصول فيه او القرب اليه فعلى الاول ﴿ ١٢٦ ﴾ يكون عبارة عن نهاية البعد الذي هو المكان وعلى الثاني ليس الا نفس المكان (قوله ولا يجري عليه زمان يعني ان وجوده ليس زمانيا بمعنى انه لا يمكن حصوله الا في الزمان .كما ان معنى كونه مكانيا انه لا يمكن حصوله الا في المكان (قوله والله تعالى منزه عن ذلك اذ ليس في ذاته تجدد ما وتغير ما تدريجيا كان او دفعيا حتى يقدر بالزمان وينطبق عليه او يتعلق بالآن الذي هو طرف الزمان فما لا تغير فيه اصلا لا تعلق له بالزمان قطعا نعم وجوده تعالى مقارن بالزمان وحاصل معه واما انه زماني او آني اي واقع في احدهما فلا وبين الحصول فيه وبين الحصول معه بون بعيد تامل (قوله فلم يبال بتكرير الالفاظ المترادفة كالمتبعض والتجزي والتصريح بما علم ضمنا لما علم انه واجب علم انه قديم ولما علم انه ليس بجسم علم انه ليس بمصور ولا محدود ولا متناه ولا موصوف بالكيفية ولما علم انه واحد علم انه ليس بمعدود ولما علم انه ليس بمتبعض علم انه ليس بمركب (قوله من ان معنى العرض فيه ان النزاع فيما هو المتعارف من معاني هذه الالفاظ دون المعاني اللغوية

الواردة في التكاليف واجماع المجتهدين على ذلك وذهب بعض المباحيين الى ان العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفا قلبه واختار الايمان على الكفر من غير نفاق يسقط عنه الامر والنهي ولا يدخله الله تعالى النار بارتكاب الكبائر وبعضهم الى انه يسقط عنه العبادات الظاهرة ويكون عباداته التفكر وهذا كفر وضلال فان اكمل الناس في المحبة والايمان هم الانبياء خصوصا حبيب الله تعالى مع ان التكاليف في حقهم اتم واكمل واما قوله عليه السلام اذا احب الله تعالى عبدا لم يضره ذنب فمعناه انه عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضررها

﴿ والنصوص ﴾ من الكتاب والسنة (تحمل على ظواهرها) مالم يصرف عنها دليل قطعي كما في الآيات التي تشعر ظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك لا يقال هذه ليست من النص بل من المتشابهات لانا نقول المراد بالنص ههنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم بل ما يعم اقسام النظم على ما هو المتعارف (والعدول عنها) اي عن الظواهر

(الى معان يدعيها اهل الباطن) وهم الملاحدة وسموا الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها الا المعلم وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية (الحاد) اي ميل وعدول عن الاسلام واتصال واتصاف (بكفر) لكونه تكذيبا للنبي عليه (السلام)

(قوله بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب) اذ من جملة صفات الكمال هو الوجوب (فيلزم النقص والحدوث) اذ من جملتها الوجوب فاذا لم يتصف بالوجوب يلزم الاتصاف بالامكان وهو معدن كل نقص والحدوث ويرد على ان عدم الاتصاف بالصفات لكاملة بمعنى رفع الايجاب الكلي ﴿ ١٢٧ ﴾ لا يستلزم عدم الاتصاف بالوجوب حتى يلزم النقص والحدوث وايضا ان عدم اتصاف الاجزاء بها لا يستلزم عدم اتصاف المجموع من حيث هو مجموع والنقص انما يلزم لو لم يتصف المجموع ايضا وقد يدفع بان عدم الاتصاف بصفة من صفات الكمال دليل على عدم الاتصاف بالوجوب اذ هو معدن كل كمال ومبعد كل نقصان ولا شك ان عدم اتصاف جزء من الاجزاء بالوجوب يستلزم عدم اتصاف المجموع من حيث هو مجموع به اذ امكان الجزء يوجب امكان الكل فيلزم النقص قطعا (قوله فيلزم اجتماع الاضداد) وذلك باطل والنقض بالهيولى العنصري بانها شخص واحد في جميع العنصريات مع انها متصفة بالاضداد مدفوع بانها موصوف بالتبع وما هو الموصوف بالحقيقة هي الصورة

السلام فيما علم مجيئه به بالضرورة واما ما ذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص محمول على ظواهرها ومع ذلك ففيها اشارات خفية الى دقائق تنكشف على ارباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمال ومحض العرفان (ورد النصوص) بل ان ينكر الاحكام التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة كحشر الاجساد مثلا (كفر) لكونه تكذيبا صريحا لله ورسوله فمن قذف عائشة بالزنا كفر

(واستحلال المعصية مطلقا) صغيرة كانت او كبيرة (كفر) اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي وقد علم ذلك فيما سبق

(والاستهانة بها كفر والاستهزاء على الشريعة كفر) لان ذلك من امارات التكذيب وعلى هذه الاصول يتفرع ما ذكر في الفتاوى والواقعات من انه اذا اعتقد الحرام حلالا فان كان حرمته لعينه وقد ثبت بدليل قطعي يكفر والا فلا بان يكون حرمته لغيره او ثبت بدليل ظني وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره فقال من استحل حراما وقد علم في دين النبي عليه السلام تحريمه كنكاح ذوي المحارم او شرب الخمر او اكل ميتة او دم او لحم خنزير من غير ضرورة فكافر وفعل هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق ومن استحل شرب النبيذ الى ان يسكر

المتعددة والكلام في الموصوف بالذات وايضا ان الهيولى متجز فكل ضد في محل غير محل الآخر بخلاف ما نحن فيه (قوله وهي مستوية الاقدام وقد يمنع المساوات فيجوز ان يكون المخصص ذاته كما في صفاته وعدم دلالة المحدثات عليها لا يدل على عدم ثبوتها في نفس الامر تأمل قوله فيكون حادثا فيه انه يجوز ان يكون المخصص موجبا لا مختارا حتى يكون

الاثر حادثا قوله بخلاف مثل العلم اشارة الى جواب دخل مقدر كانه قيل ماذكرتم تجرى فى الصفات ايضا (قوله لانها تمسكات ضعيفة كما لايخفى بادنى توجه وقد اشرنا الى البعض من الضعف فتوجه (قوله والجواب ان ذلك يعنى ان الحكم بان كل موجودين فرضا اما متماسان اومتباينان فى الجهة حكم وهمى يتبادر ﴿ ١٢٨ ﴾ اليه قياسا للمعقول على المحسوس ولاعبرة لحكمه فى المعقولات ولو قيل ان الوهم لايدرك الا المعانى الجزئية فكيف يحكم على المعقول بحكم المحسوس قياسا للمعقول عليه ولاشك ان ذلك فرع تعقل المعقول قلنا معناه ان العقل باستعمال آلة الوهم يحكم بحكم المحسوس بخلاف العقل الخالص فانه يمنع الحصر المذكور وهو يكذبه ولايحكم على المعقول بحكم المحسوس (قوله والادلة القطعية يعنى ان الدليل العقلى القطعى اذا عارض النقلى وجب تاويل النقلى او التفويض اذ العقلى مرجح لانه الاصل كما بين فى موضعه (قوله للطريق الاسلم الموافق للوقف على الاالله فى قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله (قوله صحيحة مطابقة لما يفيده الادلة العقلية من التنزيهات جمعا بين الدليلين (قوله بضبع القاصر بن الضبع العضد (قوله للسبيل الاحكم الموافق لعطف قوله (الله) تعالى والراسخون فى العلم على الله تعالى (قوله الاتحاد فى الحقيقة النوعية وهو المعنى العرفى المصطلح (قوله فظاهر اى عدم المماثلة بهذا المعنى بين الواجب وغيره ظاهر لاستلزامه تعدد الواجب بل تركيبه المنافى الوجوب بمقتضى التحقيق وان منع المتكلمون لزوم

كفر امالو قال لحرام هذا حلال لترويج السلعة او بحكم الجهل فلايكفر ولوتمنى ان لايكون الخمر حراما او لايكون صوم رمضان فرضا لمايشق عليه لايكفر بخلاف ماذا تمنى ان لايحرم الزنا وقتل النفس بغير حق فانه يكفر لان حرمة هذا ثابتة فى جميع الاديان موافقة للحكمة ومن اراد الخروج عن الحكمة فقد اراد ان يحكم الله تعالى ماليس بحكمة وهذا جهل منه بربه وذكر الامام السرخى فى كتاب الحيض انه لو استحل وطىء امرأته الحائض يكفر وفى النوادر عن محمد رحمه الله انه لا يكفر هو الصحيح وفى استحلال اللواطة بامرأته لايكفر على الاصح ومن وصف الله بمالا يليق به اوسخر باسم من اسمائه او بامر من اوامره او انكر وعده او وعيده يكفر وكذا لو تمنى ان لايكون نبى من الانبياء على قصد استخفاف او عداوة وكذا لو ضحك على وجه الرضا ممن تكلم بالكفر وكذا لو جلس على مكان مرتفع وحوله جماعة يسئلونه مسائل ويضحكونه ويضربونه بالوسائد يكفرون جميعا كذا لو امر رجل رجلا ان يكفر بالله اوعزم على ان يأمره بالكفر يكفر وكذا لو افتى لامرأة بالكفر لتبين من زوجها وكذا لو قال عند شرب الخمر او الزنا بسم الله وكذا اذا صلى بغير القبلة او بغير الطهارة متعمدا يكفر وان وافق ذلك القبلة وكذا لو اطلق كلمة الكفر استخفافا لااعتقادا الى غير ذلك من الفروع (واليأس من

التركيب فى المجانسة والاتحاد فى الماهية النوعية كما مرت الاشارة اليه ولايبعد كل البعد ان يقال ان قول المصنف لايشبهه يرد على حمل الماهية فيما سبق على المعنى العرفى كما حمل الشارح عليه ثمة تأمل (قوله اى يصلح كل منهما لمايصلح له الاخر ولو فى شى يؤيده قوله ﴿ ١٢٩ ﴾ لايسد مسده شىء وانما اتى بلفظ كل تنبيها

على ان المعتبر هو سد كل من الطرفين مسد الاخر لاسد احد الطرفين كما يوهمه قوله بحيث يسد احدهما مسد الاخر (قوله بحيث لا مناسبة بينهما حتى ان الاشتراك بينهما لفظى كما قيل (قوله موجود وعرض وعلم محدث ولفظ العلم مقحم والاولى تركه ويرد عليه اذ لاوجود العلم فى الخارج عند كثير من المتكلمين (قوله ومتجدد فى كل زمان كما هو مذهب الشيخ الاشعرى (قوله ولو اثبتنا العلم وحق العبارة ان يقال وان العلم صفة (قوله لكان موجودا فى الخارج وفيه ان مجرد اثبات كون العلم صفة لله لايستلزم كونه موجودا اذ صفة الذات قد يكون اعتبارية تأمل (قوله وصفة

الله تعالى كفر) لانه لاييئس من روح الله الا القوم الكافرون (والامن من الله كفر) اذ لايأمن مكر الله الا القوم الخاسرون فان قيل الجزم بان العاصى يكون فى النار يأس من الله تعالى وبان المطيع يكون فى الجنة امن من الله تعالى فيلزم ان يكون المعتزلة كافرا مطيعا كان او عاصيا لانه اما آمن او يائس ومن قواعد اهل السنة ان لايكفر احد من اهل القبلة قلنا هذا ليس بيائس ولا آمن لانه على تقدير العصيان لاييئس ان يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لايأمن ان يخذله الله تعالى فيكتسب المعاصى وبهذا يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلى اذا ارتكب الكبيرة لزم ان يصير كافرا ليأسه من رحمة الله تعالى ولاعتقاده انه ليس بمؤمن وذلك لانا لانم ان اعتقاد استحقاقه النار يستلزم اليأس وان اعتقاد عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق والاقرار والاعمال بناء على انتفاء الاعمال يوجب الكفر هذا والجمع بين اقوالهم لايكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق الله القرآن او استحالة الروءية او سب الشيخين او لعنهما وامثال ذلك مشكل (وتصديق الكاهن بمايخبره عن الغيب كفر) لقوله صلى الله عليه وسلم من اتى كاهنا فصدقه بمايقول فقد كفر بما انزل الله على محمد والكاهن هو الذى يخبر عن الكوائن فى مستقبل الزمان

وفيه شائبة كون التالى عين المقدم تدبر (قوله وواجب اى للذات الموصوف بها بمعنى الاستغناء عن غير الذات قوله فلا يماثل علمه علم الخلق بوجه من الوجوه وفى تفرعه على ما فرع عليه تامل (قوله وقد صرح حيث جعل عدم اشتراك العلم

 فى جميع الاوصاف المذكورة مع الاشتراك فى البعض منها كالوجود مستلزما

امدم تماثلها حيث فرع عليه قوله فلا يماثل علم الخلق قال الفاضل المحشى برد عليه ان
هذا التصريح يناقض قوله فلا يماثل علم الخلق الخ اذ يفهم منه ان الاشتراك فى بعض الوجوه
كاف فى التماثل تم كلامه والجواب ان معنى قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه انه
ليس لاثبات المماثلة بين العلمين وجه اصلا او يراد بالوجه الوجه الذى يحقق المماثلة لا الوجه
مطلقا وقد يقال فى الجواب ان الغرض منه نفى المماثلة ﴿١٣٥﴾ بابلغ وجه ولكن بقى حديث
التفريع تامل (قوله قال
الشيخ بطريق المعارضة
(قوله ومايقوله من تتمة كلام
الشيخ الى قوله والظاهر
(قوله والظاهر انه لامخالفة
هذا توفيق من الشارح
بين قول الاشعرى
بالمساواة من جميع الوجوه
فى المساواة من جميع الوجوه
فيما به المماثلة كالكيل
بمعنى المماثلة فى الكيل
هى المساواة من جميع الوجوه
المتحققة فى الكيل لكن بقى
انه ان اريد بجميع وجوه
الكيل جميع الوجوه مطلقا
اى وجه كان فباطل بالضرورة
وان اريد به الجميع المعين
فلا بد من بيانه اولا
حتى يتكلم به ثانيا وقد
يقال ان هذا معين ومعلوم
باطلاق العادة وفيه مجال
بحث بعد (قوله كالكيل
مثلا بان لايكون الكيل الذى
كيل به احدهما اكبر
او اصغر من الذى كيل به
الاخر وان كان احدهما من
الخشب والاخر من الذهب او الفضة الى غير ذلك وبان لايكون احدهما بالارتفاع (من)
واخر بالسطح الى غير ذلك من الامور المعلومة بطريق العرف والعادة تامل (قوله
وعلى هذا اى وعلى ان المراد بالمساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة (قوله ومسا
واتها من جميع الوجوه سواء كان جميع الصفة التى به المماثلة اولا والتخصيص بالاول

ويدعى معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب وكان فى العرب
كهنة يدعون معرفة الامور فمنهم من كان يزعم ان له
رئيا من الجن وتابعة يلقى اليه الاخبار ومنهم من كان
يدعى انه يستدرك الامور بفهم اعطيه والمنجم اذا ادعى
العلم بالحوادث الاتية فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم
بالغيب امر تفرد به الله سبحانه وتعالى لاسبيل اليه للعباد
الا باعلام منه او بالهام بطريق المعجزة او الكرامة او الارشاد
الى الاستدلال بالامارات فيما يمكن فيه ذلك منه ولهذا
ذكر فى الفتاوى ان قول القائل عند رؤية هالة القمر يكون
مطرا مدعيا علم الغيب لابعلامة كفر (والمعدوم ليس
بشىء) ان اريد بالشىء الثابت المتحقق على ما ذهب
اليه المحققون من ان الشيئية ترادف الوجود والثبوت
والعدم يرادف النفى فهذا حكم ضرورى لم ينازع فيه
الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت فى الخارج
وان اريد ان المعدوم لايسمى شيئا فهو بحث لغوى
مبنى على تفسير الشىء بانه الموجود او المعلوم او ما
يصح ان يعلم ويخبر عنه فالمرجع الى النقل وتتبع موارد
الاستعمال ﴿وفى دعاء الاحياء للاموات وصدقتهم﴾ اى
صدقة الاحياء (عنهم) اى عن الاموات (نفع لهم) اى للاموات
خلافا للمعتزلة تمسكا بان القضاء لا يتبدل وكل نفس

ليس على ما ينبغى تامل (قوله يرفع التعدد يحتمل ان يراد به الاشتراك فى جميع الاوصاف الكلية (قوله فيكف يتصور المماثلة اذ التماثل فرع التعدد والتغاير بالذات (قوله ولا يخرج عن علمه وقدرته تعالى اشار به الى انه عالم بعلم زائد على ذاته تعالى كما هو ﴿١٣١﴾ المذهب الحق ولاخفاء فى ان ظاهر عبارته مشعر بان كل مايتعلق به العلم يتعلق به القدرة وذلك ليس كذلك وتخصيص الشىء بالموجود بل الموجود الممكن لا يجدى نفعا اذ الذات والصفات مما يتعلق به العلم دون القدرة اذالقدرة من جملة الصفات تامل قوله الى مخصص خارجى اذ الاحتياج الى ما يستند الى الذات ليس نقصا ومستحيلا قال الفاضل المحشى يرد عليه انه يجوز انيكون بعض الامور غير قابل لتعلق العلم كالممتنعات بالنسبة الى القدرة تم كلامه ورد بان المقتضى لعلمه وقدرته نفس ذاته وللمعلومية ذوات المعلومات وللمقدورية هو الامكان المشترك بين الكل ولو ثبت علمه وقدرته بالبعض وجب ثبوتهما للكل والا يلزم تخلف المقتضى عن المقتضى والترجيح بلا مرجح بالضرورة وفيه ان هذا انما يتم لو كان المقتضى مقتضيا تاما وذلك ليس بديهيا ولا مبرهنا عليه (قوله مع ان النصوص وكذا الاجماع (قوله لا كما يزعم الفلاسفة ولو قيل ان الفلاسفة لا يقولون بالعلم والقدرة فلا معنى لعدهم من
١٢* المخالفين فى شمولهما قلت المراد بالعلم والقدرة العالمية والقادرية اى كونه

مرهونة بما كسبت والمرء مجزى بعمله لا بعمل غيره ولنا ماورد فى الاحاديث الصحاح من الدعاء للاموات خصوصا فى صلوة الجنازة وقد توارثه السلف فلو لم يكن للاموات نفع فيه لما كان له معنى وقال صلى الله عليه وسلم * مامن ميت يصلى عليه امة من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون له الاشفعوا فيه وعن سعد بن عبادة انه قال يارسول الله ان ام سعد ماتت فاى الصدقة افضل فقال عليه السلام الماء فحفر بئرا وقال هذه لام سعد وقال عليه السلام الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفىء غضب الرب وقال عليه السلام ان العالم والمتعلم اذا مرا على قرية فان الله تعالى يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية اربعين يوما والاحاديث والاخبار والآثار فى هذا الباب اكثر من ان يحصى (والله تعالى يجيب الدعوات ويقضى الحاجات) لقوله تعالى * ادعونى استجب لكم * ولقوله عليه السلام يستجاب دعاء العبد مالم يدع باثم او قطيعة رحم مالم يستعجل ولقوله عليه السلام ان ربكم حى كريم يستحيى من عبده اذا رفع يديه اليه ان يردهما صفرا واعلم ان العمدة فى ذلك صدق النية وخلوص الطوية وحضور القلب لقوله عليه السلام ادعوا الله تعالى وانتم موقنون بالاجابة واعلموا ان الله تعالى لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاه واختلف

قادرا وعلما ولا خلاف للفلاسفة في ذلك اويقال ان نفى شمول العلم والقدرة اما بنفي الاصل او بنفي شمول الوصف وفيه كما لا يخفى تأمل (قوله لايعلم الجزئيات على وجه جزئي بانيكون الجزئي الحقيقي معلوما بخصوصه بحيث يمتاز عن جميع اغياره على وجه يمتنع حمله على غيره واعلم ان ﴿١٣٢﴾ معنى قولهم ان الله تعالى لايعلم الجزئيات على وجه جزئي انه لايعلم على وجه يكون علمه زمانيا مخصوصا بزمان دون زمان بان يصح ان يقال يحصل الآن او قبل اولم يحصل بعد وسيحصل في زمان قريب او بعيد لا بمعنى انه لايعلم الجزئي بخصوصه بل جميع الاشياء جزئيا كان او كليا حاضر عنده من الازل الى الابد وعالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها على ما كان عليه وسيكون علما لا مستمرا تبديل ولا تغيير فيه بتغير الازمان والاحوال بوجه من الوجوه كعلمه تعالى بالامور الكلية هكذا حققه المحقق الرازي في بعض تصانيفه ثم قال هذا معنى قولهم انه تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ماتوهم بعضهم من ان علمه بطبايع الجزئيات دون خصوصيتها (قوله ولا يقدر على اكثر من واحد بمعنى انه لا يمكن ان يصدر عنه ابتداء من غير توسط الا الواحد وهو المعلول (الا) الاول وهذا هو المشهور والتحقيق ان الكل صادر عنه ابتداء من غير توسط فاعل آخر وان كان صدور البعض عنه مشروطا بصدور البعض الاخر عنه وبه صرح صدر الا فاضل المحقق الطوسي (قوله والدهرية قوم يسندون الحوادث الى الدهر

المشايخ في انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر فمنعه الجمهور لقوله تعالى * وما دعاء الكافرين الا في ضلال * ولانه لا يدعو الله لانه لا يعرفه لانه وان اقر به فلما وصفه بما لا يليق به فقد نقض اقراره وماروى في الحديث من ان دعوة المظلوم وان كان كافرا يستجاب فمحمول على كفران النعمة وجوزه بعضهم لقوله تعالى حكاية عن ابليس * رب انظرني الى يوم يبعثون * فقال الله تعالى * انك من المنظرين * وهذه اجابة واليه ذهب ابو القاسم الحكيم وابو نصر الدبوسي وقال الصدر الشهيد رحمه الله تعالى وبه يفتى ﴿ وما اخبره النبي عليه السلام من اشراط الساعة ﴾ اى علاماتها (من خروج الدجال ودابة الارض ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى عليه السلام من السماء وطلوع الشمس من مغربها فهو حق) لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق قال حذيفة بن اسيد الغفاري اطلع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم علينا ونحن نتذاكر فقال ما تذكرون قلنا نذكر الساعة قال عليه السلام انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم ويأجوج ومأجوج وثلثة خسوف خسف في المشرق وخسف في المغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم

ويبالغون فيه حتى كانوهم لا يثبتون صانعا وراءه فنسبوا اليه (قوله انه لا يعلم ذاته لان العلم نسبة لا يحصل الا بين المتغاير بن فلو كان عالما بنفسه لكان النسبة بين الشيء ونفسه وهو محال ورد بان تغاير الاعتباري كاف فى النسبة (قوله والبلخى وهو ابو القسم البلخى المعروف بالكعبى كذا ﴿١٣٣﴾ فى شرح المقاصد واما المفهوم من عبارة

والاحاديث الصحاح فى هذه الاشراط كثيرة جدا وقد روى احاديث وآثار فى تفاصيلها وكيفياتها فليطلب من كتب التفسير والسير والتواريخ ﴿ والمجتهد ﴾ فى العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية (قد يخطىء وقد يصيب) وذهب بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد فى المسائل الشرعية الفرعية التى لا قاطع فيها مصيب وهذا الاختلاف مبنى على اختلافهم فى ان لله تعالى فى كل حادثة حكما معينا ام حكمه فى المسائل الاجتهادية ما ادى اليه راى المجتهدين وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهدين او يكون وح اما ان لا يكون من الله تعالى عليه دليل او يكون وذلك الدليل اما قطعى او ظنى فذهب الى كل احتمال جماعة والمختار ان الحكم معين وعليه دليل ظنى ان وجده المجتهد اصاب وان فقده اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضه وخفائه فلذلك كان المخطىء معذورا بل ماجورا فلا خلاف على هذا المذهب فى ان المخطىء ليس بآثم وانما الخلاف فى انه مخطىء ابتداء وانتهاء اى بالنظر الى الدليل والحكم جميعا واليه ذهب بعض المشايخ وهو مختار الشيخ ابى منصور او انتهاء فقط اى بالنظر الى الحكم حيث اخطأ فيه وان اصاب فى الدليل حيث اقامه على وجهه مستجمعا بشرائطه واركانه

شرح المواقف حيث قال قال ابو القاسم البلخى ثم قال وقال الكعبى هو ان ابا القاسم البلخى غير الكعبى وكذا ما فى افكار الابكار حيث قال فى بحث الارادة ومنهم النظام والبلخى والكعبى يدل على المغايرة (قوله لا يقدر على مثل مقدور العبد حتى لو حرك جوهرا الى حيز وحركه العبد الى ذلك الحيز لم يتماثل الحركتان زعما منه ان مقدوره اما طاعة او معصية او سفه وافعاله تعالى متعالية عنها ولم يدر ان هذه اعتبارات تعرض لفعل العبد عند صدوره عنه (قوله وعامة المعتزلة لا يقدر على نفس الخ تمسكا بدليل التمانع على الوجه الذى سبق وخفى عليهم ان غاية ما لزم منه عجز العبد وهو مما لا ينافى العبودية (قوله وله

صفات موجودة فى انفسها قائمة بذاته تعالى (قول ومعلوم بحسب العرف واللغة وانت خبير بان هذا وما سياتى من قوله وان صدق آه بحث لغوى لا يفيد فى المطالب العلمية الا ان يكتفى بالظن (قوله على مفهوم الواجب وحق العبارة على ذات الواجب لان الكلام فى اثبات الصفات الزائدة على الذات (قوله وليس الكل الفاظا مترادفة

بانيكون معنى الكل واحدا بالذات ولو متغايرا بالاعتبار فلايثبت الصفات (قوله وان
صدق عطف على قوله ان كلا او حال والاقرب هو الاقرب لئلا يتوهم ان كل واحد
من المعطوف والمعطوف عليه دليل مستقل فى ثبوت المطلوب ويتفرع على كل واحد قوله
فثبت له صفة وذلك ليس كذلك كما لا يخفى بادنى توجه ﴿١٣٢﴾ فتوجه (قوله يقتضى
ثبوت مأخذ الاشتقاق له
اذ المشتق موضوع لذات
موصوف بمأخذ الاشتقاق
ولهذا صار حمل الاشتقاق
فى قوة حمل التركيب اعنى
هو ذو هو وفيه ان التغاير
الاعتبارى كاف فى صحة حمل
الاشتقاق والتركيب وقد
يقال ان الغرض منه افادة
كون المعنى الذى دل على
زيادته تلك الالفاظ معنى
قائما بذاته لا كما يزعم
المعتزلة من انه متكلم
بكلام هو قائم بغيره دون
اثبات مغايرة المأخذ
وزيادته على الذات اذ قد
علم ذلك من المقدمات
السابقة ومن هذا ظهر لك ان
الغرض منه اثبات ثبوت
المأخذ لموصوفه دون
ثبوته فى نفسه كما يدل
عليه قوله واما ثبوت
المأخذ فى نفسه فلكون
الاوصاف المذكورة من
الامور العينية كالسواد
والبياض فلما علم ثبوت
هذه الاوصاف لموصوفه وان الواجب ليس عالما وقادرا ومتكلما بذاته مثل (الملا)
كون الضوء مضيئا بذاته بحكم المقدمة السابقة علم بالضرورة ثبوته فى نفسه كما
ان اتصاف الجسم بالسواد يدل على وجود السواد فى نفسه وكون الجسم اسود ومتحركا بالسواد
المعدوم وبالحركة المعدومة سفسطة تحكم بديهة العقل ببطلانه اذ الوجود الرابطى

فاتى بما كلف به من الاعتبار وليس عليه فى الاجتهاديات
اقامة الحجة القطعية التى مدلولها حق البتة والدليل على
ان المجتهد قد يخطئ من وجوه الاول قوله تعالى *
ففهمناها سليمان * والضمير للحكومة والفتيا ولو كان كل من
الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة
لان كلا منهما قد اصاب الحكم حينئذ وفهمه والثانى الاحاديث
والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ
بحيث صارت متواترة المعنى قال عليه السلام ان اصبت
فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وحديث آخر
جعل للمصيب اجرين وللمخطئ اجرا واحدا وعن ابن
مسعود رضى الله تعالى عنه ان اصبت فمن الله والا فمنى
ومن الشيطان وقد اشتهر تخطئة الصحابة رضى الله عنهم
بعضهم بعضا فى الاجتهاديات الثالث ان القياس مظهر
للحكم لا مثبت له فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وقد
اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير الرابع
انه لا تفرقة فى العمومات الواردة فى شريعة نبينا عليه السلام
بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل
الواحد بالمتنافيين من الحظر والاباحة والصحة والفساد
اوالوجوب وعدمه وتمام تحقيق هذه الادلة والجواب عن
تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا التلويح فى شرح
التنقيح ﴿ ورسل البشر افضل من رسل الملائكة ورسل

في الاوصاف العينية فرع الوجود النفسي وكذا الحال فيما نحن فيه وبهذا تبين دفع
ماقال الفاضل المحشي ان اراد اقتضاء ثبوت المتصف في نفسه بحسب الخارج فمنقوض
بمثل الواجب وان اراد اقتضاء ثبوته لموصوفه بمعنى اتصافه به فلا يتم بذلك غرضهم تم
كلامه وايضا ان الترديد قبيح ﴿١٣٥﴾ اذ كلام الشرح نص في الثاني لااحتمال على

الملائكة افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل من عامة
الملائكة ﴾ اما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر
فبالاجماع بل بالضرورة واما تفضيل رسل البشر على
رسل الملائكة فلوجوه الاول ان الله تعالى امر الملائكة
بالسجود لآدم عليه السلام على وجه التعظيم والتكريم
بدليل قوله تعالى حكاية ارأيتك هذا الذي كرمت علي
وانا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين * ومقتضى
الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون العكس الثاني ان
كل واحد من اهل اللسان يفهم من قوله تعالى * وعلم آدم
الاسماء كلها * ان القصد منه الى تفضيل آدم على الملائكة
وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم الثالث
قوله تعالى * ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران
على العالمين * والملائكة من جملة العالم وقد خص من ذلك
بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فيبقى
معمولا به فيما عدا ذلك ولاخفاء في ان هذه المسئلة ظنية يكتفى
فيها بالادلة الظنية الرابع ان الانسان قد يحصل الكمالات
والفضائل العملية والعلمية مع وجود العوائق والموانع من
الشهوة والغضب وسنوح الحاجات الضرورية الشاغلة من
اكتساب الكمالات ولاشك ان العبادة وكسب الكمالات مع
الشواغل والصوارف اشق وادخل في الاخلاص فيكون افضل
وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة

الاول وقد يقال ان
مذهب الشارح ان وجود
الصفات العينية في نفسها
هو وجودها في موصوفها
مثلا ان وجود السواد في نفسه
هو وجوده في الجسم وقيامه به
وفيه ان ماقيل على تقدير
ثبوته وصحته انما هو في
الاعراض فقط دون الصفات
العينية مطلقا وانت خبير
ان هذا لا يخلو عن التحكم
وايضا ان بناء الكلام
ههنا على رأي الشارح
ليس على ما ينبغي وقد
يقال لما ثبت كون هذه
الامور اوصافا زائدة ثابتة
لموصوفها ثبت وجودها
في انفسها اذ لا قائل بالفصل
وفيه ان التمسك به لا يليق
بمبحثنا هذا تأمل (قوله وانه
عالم لاعلم له بمعنى انه عالم
بذاته لا بامر زائد على
ذاته على معنى ان ما
يترتب على صفة العلم
منا يترتب على ذاته
البحت من غير مدخلية
شيء آخر فيه كما ذهب اليه الفلاسفة وكذا الحال في البواقي على قياس ماقاله
الحكماء في الوجود ولاخفاء في ان هذا معنى معقول لاينقبض العقل عن قبوله
ولا ينافي صدور الافعال المتقنة (قوله وليس النزاع كانه قيل يلزم من اثبات الصفات
كون الواجب محلا للحوادث وهو باطل فاجاب بقوله وليس النزاع (قوله حادث فيه

ماعرفت من ان لاوجود للعام فى الخارج عند كثير من المتكلمين (قوله ان صفاته عين
ذاته مرجعه الى نفى الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات البحت لاالى
ان هناك ذاتا وصفة وهما متحدان حقيقة كما يوهم ظاهر العبارة لا يقال نفى الصفات
كفر لانه انكار لما ثبت بالنص والاجماع لان ﴿ ١٣٦ ﴾ الثابت بالنص ليس الا
كونه تعالى عالما وقادرا الى غير ذلك مطلقا دون كونه عالما بالعلم الزائد وقادرا بالقدرة الزائدة على الوجه الذى اثبته الشيخ الاشعرى ونفاه المعتزلة ولا دلالة للنص عليه لا اثباتا ولانفيا تامل (قوله الى غير ذلك من المحالات من عدم افادة حمل الصفات على الذات كحمل احد المترادفين على الآخر وحمل السواد على السواد وعدم الاحتياج الى البرهان فى اثبات الصفات بعد اثبات الوجود وكون العلم واجب الوجود لذاته وكونه مبدأ العالم وكون الواجب بعينه اشياء كثيرة ولك ان تقول ان اللازم احد الامرين اما كون الواجب الوجود غير قائم بذاته او كون العلم قائما بذاته او كون الواحد كثيرا او كون الكثير واحدا

وتمسكوا بوجوه الاول ان الملائكة ارواح مجردة كاملة بالفعل مبراة عن مبادى الشرور والآفات كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهيولى والصورة قوية على الافعال العجيبة عالمة بالكوائن ماضيها وآتيها من غير غلط والجواب ان مبنى ذلك على اصول الفلاسفة دون الاسلامية الثانى ان الانبياء مع كونهم افضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى * شديد القوى * وقوله تعالى * نزل به الروح الامين * ولاشك ان المعلم افضل من المتعلم والجواب ان التعليم من الله تعالى والملائكة انما هم المبلغون الثالث انه قد اطرد فى الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء وما ذلك الالتقدمهم فى الشرف والرتبة والجواب ان ذلك لتقدمهم فى الوجود اولان وجودهم اخفى فالايمان بهم اقوى وبالتقديم اولى الرابع قوله تعالى * لن يستنكف المسيح ان يكون عبدالله ولا الملائكة المقربون * فان اهل اللسان يفهمون من ذلك افضلية الملائكة من عيسى عليه السلام اذ القياس فى مثله الترقى من الادنى الى الاعلى يقال لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولا يقال السلطان ولا الوزير ثم لاقائل بالفصل بين عيسى عليه السلام وغيره من الانبياء والجواب عنه ان النصارى استعظموا المسيح بحيث يرتفع من ان يكون عبدا من عباد الله بل ينبغى ان يكون ابنا له لانه مجرد لا اب له وقال الله تعالى *

ومن هذا علم ان قوله كون الواجب غير قائم بذاته ليس على ما ينبغى وانت (وابرى)
تعلم ان هذه الامور انما يلزم لو قالوا بثبوت صفة هى عين الذات وقد مرت الاشارة
فى صدر الدرس انهم لم يقولوا به بل قالوا ان ذاته بحيث يترتب عليه ما يترتب
على الصفات (قوله لا كما زعم الكرامية هم اصحاب ابى عبدالله محمد بن كرام قال فى

شرح المواقف هو بتشديد الراء وفتح الكاف وقيل بكسر الكاف وتخفيف الراء (قوله متكلم بكلام ومريد بارادة حادثة غير قائمة بذاته تعالى (قوله قائم بغيره من اللوح المحفوظ اوجبرائيل عليه السلام اوالنبي عليه السلام (قوله في كلام المتقدمين حيث قالوا الواجب والقديم مترادفان (قوله في كلام المتأخرين كامام حميد الدين (قوله اواكثر كالبقاء واليد والعين والوجه (قوله اشار الى الجواب اشار به الى ان الجواب ضمني لان الغرض الاصلي ههنا بيان حكم الصفات بالقياس الى الذات دون الجواب اصالة لكنه يعلم به ضمنا ﴿ ١٣٧ ﴾ ولهذا لم يقتصر على نفي المغايرة بل زاد نفي

وابرىء الاكمه والابرص واحيى الموتى * بخلاف سائر العباد من بني آدم فردعليهم بانه لايستنكف من ذلك المسيح ولا من هو اعلى منه في هذا المعنى وهم الملائكة المقربون الذين لااب لهم ولا ام لهم ويقدرون باذن الله تعالى على افعال اقوى واعجب من ابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى فالترقي والعلو انما هو في امر التجرد واظهار الآثار القوية لا في مطلق الشرف والكمال ولا دلالة على افضلية الملائكة والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

العينية اذ نفي الغيرية مستقل في الجواب ولامدخل لنفي العينية فيه وقد يقال ان نفي العينية سواء كان الغرض ههنا بيان حال الصفات او الجواب عن التمسك على الوجه الذي قرره الشارح فامر مستدرك لافائدة في ذكره اما على تقدير الجواب فظاهر واما على تقدير البيان فلانه امر بين لا يليق ان يجعل مسئلة الفن فالاولى ان يجعل جوابا ويقرر التمسك على وجه يكون لكل واحد منهما مدخل في الجواب بان يقال يلزم حكم احد الامرين اما بطلان التوحيد او لزوم ما ادعيتم لزومه علينا من المحالات المذكورة ويجاب بان الصفات ليست عين الذات حتى يلزم مايلزم حكم ولاغيره حتى يلزم بطلان التوحيد (قوله فلايلزم قدم الغير والظاهر من السياق ان لكل واحد مما ذكر مدخل في تفرعه وليس كذلك (قوله لكن لزمهم قيل التزام الكفر كفر لالزومه واجيب بان لزوم الشيء مع العلم بلزومه التزام ومانحن فيه من هذا القبيل وفيه تأمل (قوله وسموها يعني عبروا عن الوجود والعلم والحيوة بالاب والابن وروح القدس قال في شرح المقاصد النصارى فقد ذهبوا الى ان الله تعالى جوهر واحد له ثلثة اقانيم هي الوجود والعلم والحيوة المعبر عنها بالاب والابن وروح القدس على ما

يقولون ابا ابنا روحا قدسا ويعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وجعل الواحد ثلثة جهالة اوميل الى ان الصفات نفس الذات انتهى كلامه ولعل قوله اوميل اشارة الى التوجيه لكن لايلايمه قوله قد انتقل وكذا قولهم بالقدماء الثلثة (قوله أن اقنوم العلم الاقنوم فى لغة اليونان بمعنى الاصل فكان الاقانيم الثلثة اصول جميع الاشياء الموجودة (قوله فكانت ذوات نقل عنه لان الانتقال لايتصور الافى الذات تم كلامه هذا انما يتم لو حمل الانتقال على المعنى الحقيقى (قوله ولقائل ان يمنع التوقف ولعله اراد بالتوقف الاستلزام دون التأخر الذاتى اذ مجرد الاستلزام كاف فى المقصود (قوله مع ان البعض جزء لعله اراد بالجزء ماهو فى حكم الجزء اعنى عدم الانفكاك لكن عبر عنه بالجزء مبالغة وترويجا اذكل عدد من مراتب الاعداد بالنسبة الى مافوقها فى مرتبة الجزء بالنسبة الى الكل فى اللزوم اوهو من قبيل اجراء الكلام على ماهو متفاهم العرف (قوله وايضا لايتصور بعنى اذاقالوا بتكثرها فلامعنى للاستدلال بعدم التغائر على عدم التكثر المستلزم بعدم تعدد القدماء وتكثرها مع انه لايصح ان يجعل دليلا عليه (قوله فالاولى ان يقال اشارة الى صحة الجواب المشار اليه بقوله لاهو ولاغيره بان يحمل عبارة المصنف على غير ماذكره الشارح بان يقال فلايلزم قدم الغير وليس المحال الاثبات القدماء المتغايرة (قوله الى نفى الصفات اما الفلاسفة فلئلا يلزم كون الواحد الحقيقى فاعلا وقابلا ان قلنا بصدور الصفات عن الذات واستكماله وانفعاله عن الغير والاحتياج اليه فى الصفات الحقيقية ان صدر عن الغير مع لزوم التسلسل اوتعدد الواجب واما المعتزلة فلئلا يلزم تعدد القدماء ان كانت قديمة اوكون الواجب محل الحوادث ان كانت حادثة (قوله والكرامية الى نفى قدمها لانها لايتصور بدون المتعلق والمتعلق حادث فالتزموا حدوثها وجوزوا كونه تعالى محل الحوادث (قوله والاشاعرة الى نفى عينيتها اى قدماء الاشاعرة الى نفى عينيتها وغيريتها لئلايلزم تعدد القدماء واما المتأخرون منهم فذهبوا الى مغايرتها للذات وامكانها ومنعوا بطلان تعدد القدماء مطلقا واستلزام الامكان للحدوث والتزموا صدورها عن الذات بالايجاب وخصصوا كون علة الاحتياج حدوثا وكون الايجاب نقصا بما سوى الصفات وفيه مالايخفى على المتأمل الزكى (قوله فان قيل حاصله ان الغيرية سلب العينية فرفعهما معا رفع النقيضين وذلك ظاهر وجمعهما حقيقة لاستلزام رفع كل واحد من النقيضين ثبوت الاخر وحاصل الجواب منع كون

الغيرية عبارة عن سلب العينية اومساويا له بل هى اخص منه فلا يلزم ارتفاع النقيضين ولاما يلزمه من اجتماعهما (قوله قدفسروا اى مشايخ الاشاعرة (قوله بكون الموجودين فيه تسامح كما لايخفى (قوله بحيث يقدر ويتصور مشعر بان الانفكاك باعتبار امكان التصور والتعقل ولوبالفرض وانكان محالا وان الانفكاك من جانب واحد كاف فى الغيرية فبطل الجمع وان صح المنع ولعل هذا منشاء التفسير بقوله اى يمكن وفيه تامل (قوله اى يمكن الانفكاك بينهما اى من الجانبين وهو معتبر فى الغيرية عندهم كذا فى شرح المواقف هذا منقول عن الشيخ واعترض عليه بالجسمين القديمين لعدم صحة الانفكاك بينهما اذالقدم ينافى لعدم فغير والتعريف وزادوا قيدا فى التعريف فقالوافى عدم اوفى حيز وفيه ان النقض بالمثال المذكور انمايتجه لواريد بالامكان المذكور فى التعريف الامكان الوقوعى دون الذاتى اذالقدم ينافى الوقوعى دون الذاتى مع ان التقييد بما زيد لايقلع مادة النقض بالمرة واليه اشار الفاضل المحشى حيث قال فلانقض بالجسمين القديمين كذا قيل لكن يرد الالهان المفروضان نقضا تم كلامه وانت تعلم ان الاولى ايراد النقض بالمجردين القديمين كالعقول والنفوس على مايقول به الفلاسفة اذمادة النقض وان لم يجب انيكون واقعا بالفعل لكنه يجب انيكون ممكنا لان الفساد الناشى من فرض المحال لوكان سببا لفساد التعريف لارتفع الامان عن التعريفات تامل (قول بلا تفاوت اصلا ولو بالاعتبار كالاجمال والتفصيل اذلايقال بالعينية بين الحد والمحدود قوله فعدمها عدمه ووجودها وجوده ولعله اراد ان ليس للعشرة وجود زائد على وجود وحداتها التى هى جزءها فوجودها نفس وجود آحادها وعدمها عدمها وقد يقال ان مبناه على ان رفع الجزء عين رفع الكل كما هو المشهور وصرح به قدس سره فى مواضع فاذا كان رفعه عين رفعه لزم انيكون وجوده عين وجوده وفيه قيل ان حقيقة العشرة بعينها حقيقة الوحدة المعتبرة عشرة مراتب ومن البين ان التعدد بحسب الاعتبار لايوجب تعدد الوجود حقيقة فاذا وجودها وجوده وغايته لزوم اعتبار الشىء الواحد جزءا من الشىء مرارا وذلك جائز وفيه انه يلزم انيكون جميع مراتب الاعداد حقيقة واحدة مع انهم صرحوا بان مراتب الاعداد انواع متخالفة تامل (قوله بخلاف الصفات المحدثة كانه قيل فليكن الصفات المحدثة مثل الصفات القديمة فاجاب بخلاف الصفات نقل عن الشيخ انه قال من الصفات ماهو عين الموصوف كالوجود ومنهاماهو غيره كالصفات الممكنة الانفكاك عن الموصوف ومنهامالیس

عينه ولاغيره كالصفات النفسية الممتنعة الانفكاك لكن هذا ليس امراعائدا الى الاصطلاح والتسمية على ما ذهب اليه بعضهم بل هو بحث معنوى يتصدون لاثباته والمشهور من ادلتهم انك اذا قلت ليس لفلان على غير عشرة بحكم عليك بلزوم اجزائها من الاعداد المندرجة تحتها وايضا يقولون ما فى الدار غير زيد مع ان صفاته فيها ايضا وانت خبير بان هذا الاستدلال لوتم لدل على ان كل صفة قديمة كانت اوحادثة لازمة اومفارقة ليست غير موصوفها (قوله انتقض بالعالم مع الصانع اذيجوز ان ينفك الصانع فى الوجود عن العالم من غير عكس قيل اذا انفك الصانع فى الوجود عن العالم لزم انفكاك العالم فى الوجود عن الصانع اذالانفكاك نسبة فلايتصور انفكاك احد الجانبين عن الاخر بدون انفكاك الاخر عنه واجيب بان الانفكاك اذانسب الى احد الجانبين لابد انيكون منشأ الانفكاك اتصف الجانب الاخر بنقيض مااتصف به الجانب الموافق له كما ان عروض العدم للعالم منشاء انفكاك الصانع عنه فى الوجود ولما استحال ثبوت عروض العدم على الصانع لم يتصور انفكاك العالم عن الصانع فى الوجود وكذا الحال فى الجزء والكل قال الفاضل المحشى قد عرفت ان المراد بالانفكاك مايعم الانفكاك فى الوجود اوفى الحيز فلانقض بالعالم مع الصانع اذيجوز ان ينفك الصانع فى الوجود والعالم فى الحيز لاستحالة تحيز الصانع نعم يرد الاشكال على من قال الغيران مايمكن انفكاكهما فى عدم اوحيز تم كلامه ورد بان هذا لايستقيم على ماهو المقرر المحقق عندهم من ان كلمة او فى التعريفات للتقسيم دون الترديد حاصله ان المراد بلوان قسما من المحدود حدهنا و قسما آخر حد ذلك فالمعنى ح ان قسما من المتغايرين حده مايمكن الانفكاك من الجانبين فى الوجود و قسما آخر منهما حده ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين فى الحيز فيرد الاشكال على ماارتضاه ذلك الفاضل كمايرد على من قال الغيران مايمكن انفكاكهما فى عدم اوحيز فاغتنم الوجود بدل العدم لايجديه نفعا اذما لهما واحد اذالانفصال باعتبار افراد المتغايرين دون مايعم طرفى المتغايرين وفيه مالايخفى على المتأمل المتفطن (قوله وكذا بين الذات والصفات اذكثير من الصفات المحدثة تزول مع بقاء موصوفها سيما على اصل الشيخ من عدم بقاء الاعراض ولعل هذا على ماهو المشهور من الشيخ من ان كل صفة لاتغاير الموصوف كالجزء بالقياس الى الكل لعموم الدليل لاعلى مانقلناه من التخصيص بالصفات النفسية ولاعلى ما حكى عنه من التخصيص بالصفات القديمة كما صرح به الشارح فى صدر الدرس بقوله بخلاف الصفات المحدثة (قوله ظاهر الفساد لان وجود

للشعر

العشرة وجود واحد مركب من وجودات الآحاد (قوله المراد امكان تصور وجود كل
الخ بمعنى انه يمكن تعقل وجود كل واحد منهما اى التصديق به مع الجهل بوجود الآخر
وان كان وجود بدونه محالا فى نفس الامر لا بمعنى التجويز العقلى ولا بمعنى التقدير
بان يمكن فرض كل واحد منهما بدون صاحبه على قياس ماقيل فى باب خواص الذاتى
والالزم المغايرة بين الصفة والموصوف وان كانت الصفة لازمة بينة بالمعنى الاخص
تأمل (قوله لا يستقيم فى العرض مع المحل قال الفاضل المحشى اى فى العرض الجزئى مع
المحل الجزئى لان الكليين ليسا بموجودين فى الخارج فلا يكونان غيرين وعدم تصور
هذا العرض بدون هذا المحل ظاهر تم كلامه قال قدس سره فى شرح المواقف الا اذا
جوز كون التعقل اعم من ان يكون مطابقا اوغيره وح يلزم كون الصفة والموصوف
متغايرين اذ يجوز ان يعقل وجود كل واحد منهما بدون الآخر اما تعقلا مطابقا اوغير
مطابق (قوله بل بين الغيرين بل يلزم ان لا يثبت المغايرة بين الشيئين اصلا لانه
ان لم يكن احدهما مغايرا للآخر فذاك وان كان فلما ذكر من ان الغيرية من الاسماء
الاضافية (قوله فان قيل اشارة الى الجواب عن قوله هذا فى الظاهر رفع النقيضين (قوله
والتغاير بحسب المفهوم ليفيد بمعنى ان الافادة تدور على المغايرة ولا تحصل بدونه
فلا يتجه ما قال الفاضل المحشى يرد عليه ان مجرد التغاير بحسب المفهوم غير كاف
فى الافادة بل لابد من عدم اشتمال الموضوع على المحمول للقطع بعدم افادة الحيوان
الناطق ناطق كما سبق فى اول الكتاب تم كلامه ولو قيل بان الافادة قد تحصل مع الاتحاد
اذا اخذ عقد الوضع بحسب الفرض وعقد الحمل بحسب نفس الامر كما سبق فى اول الكتاب
او اخذ عقد الوضع بالاطلاق والحمل بالضرورة او بالدوام قلنا فعلى هذا يتحقق التغاير
لكن بقى ان قولنا الكلى كلى مفيد بان يقصد اثبات الكلية على مفهوم الكلى الا ان
يقال ان الكلام فى القضايا المتعارفة (قوله لا يفيد هذا اذا اخذ متعارفة واما اذا اخذ
طبيعية فلا بل يفيد (قوله مع ان الكلام اى كلام المشايخ فى الصفات التى هى مبادى
المحمولات وايضا ان الاتحاد بحسب الوجود والتغاير بحسب المفهوم جار فى كل صفة
لازمة كانت او مفارقة مع ان الشيخ قائل بالمغايرة فى الصفات المفارقة (قوله وقد
خالف اى جعفر بن حارث فى ذلك الحكم جميع المعتزلة (قوله وعد ذلك اى قول جعفر
بان الواحد غير العشرة (قوله بجميع الافراد اى الاحاد التى هى الوحدات (قوله
متناول للكل فرد اى لكل وحدة تناول الكل للجزء او الكلى للجزئى (قوله مع اغياره اى
كائنا معها اى مأخوذا ومتضمنا مثلا ان الواحد مأخوذا مع التسعة الباقية عشرة (قوله

وان يكون عطف على ماقبله بحسب المعنى اى يلزم ان يكون الواحد غير نفسه وان يكون الخ (قوله ولا يخفى ما فيه لان مغايرة الشئ للشئ لايستلزم مغايرته لكل جزء من اجزائه حتى يلزم ماذكره من مغايرة الواحد لنفسه (قوله اى صفاته الازلية الاولى رجع الضمير الى ما فى ضمنها من الصفة وفائدة التقييد بالازلية غير ظاهرة (قوله صفة ذات اضافة دون نفسها (قوله ينكشف انكشافا تاما كما هو المتبادر عند الاطلاق فلا يتناول الغير الواصل الى مرتبة اليقين واعلم ان العلم الازلى هل هو من قبيل التصور او التصديق اوهو متبعض وفيه تأمل (قوله المعلومات اى من شأنه ان يعلم موجودا كان او معدوما ممكنا كان او ممتنعا حاصله ان جميع مايمكن ان يتعلق به العلم فهو معلوم بالفعل اذ المقتضى للعالمية ذاته تعالى والمعلومية ذوات الاشياء ونسبة الذات الى الجميع على السواء فقد ثبت علمه بالبعض فوجب علمه بالكل الاان علمه بالمتجددات على وجهين علم غير مقيد بالزمان وهو باق ازلا وابدا لا يتغير ولا يتبدل وعلم مقيد بالزمان وهو علمه تعالى بالمتجدد المتعين بانه وجد وهذا العلم متناه بالفعل حيث يتناهى المتجددات وغير متناه بالقوة كالمتجددات الابدية والعلم لايتغير بحسب الذات ويتغير من حيث الاضافة ولا فساد فيه وانما الفساد فى تغير نفس العلم (قوله عند تعلقها اشارة الى دفع مايقال من ان جميع المعلومات بالمعنى المذكور لو كانت منكشفة له تعالى يلزم ان يكون عالما فى الازل بان زيدا دخل فى الدار مثلا وهو جهل تعالى عن ذلك علوا كبيرا ومن ههنا ذهب ابو الحسن البصرى الى انه تعالى لايعلم الاشياء قبل وقوعها واستدل عليه بان الموجب للانكشاف ليس نفس العلم بل بشرط التعلق وهو فى الازل متعلق بان زيدا سيدخل الدار حتى اذا دخل يزول ذلك التعلق ويتعلق بانه دخل وفيه ابحاث الاول ان الانكشاف لوكان مشروطا بالتعلق لزم احتياج الواجب فى الصفة الحقيقية الى الغير وذلك باطل وجوابه ان الانكشاف من توابع العلم فلا يلزم من احتياجه الاحتياج فى العلم وفيه نظر والثانى ان المطلقة العامة دائمة الصدق فكيف يكون العلم فى الازل بانه موجود جهلا او اعتقادا غير مطابق والثالث ان الازلى يمتنع ان يزول ويطرء عليه العدم فكيف يزول التعلق الازلى عند التعلق بانه موجود ولا يبعد كل البعد ان يلتزم بقاء التعلق الازلى بانه سيدخل ازلا وابدا لايقال كيف يبقى التعلق مع انتفاء المتعلق اعنى النسبة الاستقبالية بانه سيدخل فى الدار حين دخل الدار لانا نمنع الانتفاء بل هى بحالها اذ لا منافاة بين قولنا بانه سيدخل فى الدار وبين قولنا بانه دخل فى الدار وايضا يلزم ان يوجد العلم بدون انكشاف المعلوم

عند العالم بواسطة انتفاء الشرط وهو التعلق تأمل (قوله والقدرة قدم العلم لعمومه باعتبار التعلق ولتوقف القدرة على العلم باعتبار التعلق وانما قدم القدرة على الحيوة مع تأخرها عنها وجودا اذ للقدرة مدخل تام فى التأثير فكانها تنزل منزلة الذات ولذا توصف بالمؤثرية ويقال انها صفة مؤثرة مع ان المؤثر فى الحقيقة ليس الا الذات (واعلم ان للقدرة تعلقين تعلق ازلى لا يترتب عليه وجود المقدور بالفعل وتعلق حادث يترتب عليه وجود المقدور بالفعل هذا عند من لا يقول بالتكوين واما عند من يقول به فالتعلق الحادث ليس الا للتكوين فتعلقات القدرة كلها ازلية وانت خبير بان الظاهر من قوله تؤثر ان المراد بالتعلق التعلق الحادث لكن اللائق بكلام المصنف هو ان يراد به الازلى اذ التعلق الحادث ليس الا للتكوين عند القائلين به والمصنف منهم ولعل المرضى عند الشارح مذهب الاشعرى النافى للتكوين وقد يوجه بان التعلق الحادث وان كان للتكوين حقيقة الا ان للقدرة مدخل تام وانها ملاك الامر فى صفة المؤثرية فكانه هو له ايضا كالازلى تامل (قوله توجب صحة العلم ولم يقل والقدرة معا كما هو المشهور اكتفاء بما هو الكافى فى التميز وانما زاد الصحة تنبيها على ان ماهو من لوازم الحيوة هى الصحة دون العلم نفسه وان كان فيما نحن فيه كذلك تامل (قوله والقوة بمعنى القدرة قال الفاضل المحشى فذكرها للتنبيه على الترادف او على صحة الاطلاق على الله القوى القدير تم كلامه وانت تعلم فعلى هذا فالاولى التعقيب وعدم الفصل بينها وبين القدرة ونكتة الفصل بينها وبين القدرة خفى وقد تفسر القوة بكمال القدرة ولعل هذا من قبيل حصول الصورة (قوله فيدرك بهما ولم يقل فيعلم بهما ردا على من قال انهما عبارة عن العلم بالمبصرات والمسموعات فهما راجعان الى العلم (قوله لا على سبيل التخيل وهو الادراك والملاحظة بما يمكن ان يحس بعد الغيبة (قوله والتوهم هو ادراك المعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كصداقة زيد وعداوة عمرو (قوله تأثر الحاسة بان ينفعل الحاسة بانطباع الصورة عند وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ وقرعه للعصب المفروش فى مقعره والظاهر ان وصول الهواء متعلق بتأثر حاسة السمع اذ تأثر حاسة البصر ليس مشروطا بالوصول بل بتوسط الهواء بين الرائى والمرئى (قوله ولا يلزم اشارة الى جواب دخل مقدر واعلم ان المشهور ان الاشاعرة لم يؤلوا السمع والبصر بالعلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات بل جعلوهما صفتين زائدتين على صفة العلم كما اولهما غيرهم بذلك وانت

تعلم ان اللائق على قاعدة الاشعرى وعلى قاعدة غيره ان يكون امر التاويل على العكس لان قاعدة الاشعرى فى الاحساس انه علم بالمحسوسات وذلك يقتضى ان يكون مرجعهما الى العلم واما قاعدة غيرهم غير ذلك حيث اعتبروا فى العلم تعلقه بالمعانى فاللائق بحالهم ان لا يكون مرجعهما الى العلم ولهذا قيل ان الشيخ الاشعرى لما اختار ان ادراك المحسوس علم بتعلقاتها لم يلزم من كونه تعالى سميعا وبصيرا ان توجد له صفتان زائدتان على العلم تنكشف بسببهما المبصرات والمسموعات بخلاف الجمهور فانهم خالفوا فى ذلك فلزمهم ان يجعلوهما غير العلم ولكن المنقول عن الامام ان الفلاسفة والكعبى وابا الحسن البصرى اولوا بالعلم بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم واما ادراكه تعالى لسائر المحسوسات اعنى الملموسات والمذوقات على ما حكى عن امام الحرمين فيجب وصفه تعالى بادراك الطعوم والروايح والحرارة والبرودة كما يجب وصفه بادراك المسموع والمبصر للشركة فى الدليل لكن لا يقال انه تعالى شام ذائق لامس لانها تنبىء عن الالات الجسمانية فعند الشيخ لا حاجة فى ذلك الى صفة اخرى غير العلم واما عند غيره ممن اعتبر تعلقه بالمعانى فيحتاج الى صفة اخرى هى مبدأ اذلك ومن هنا عد بعضهم الادراك صفة ثابتة له تعالى وراء التكوين فليتأمل (قوله تحدث لها تعلقات بالحوادث متناهية بالفعل وغير متناهية بالقوة تحدث على حسب حدوث المحدثات ولعل الحكم بحدوث تعلق القدرة على مذهب من لا يقول بالتكوين او على سبيل التغليب تأمل (قوله وهما عبارتان عن صفة فى الحى لا فرق بين المشيئة والارادة الا عند الكرامية حيث جعلوا المشيئة صفة واحدة ازلية تتناول ما شاء الله من حيث يحدث والارادة حادثة متعددة بتعدد المرادات (قوله توجب تخصيص الخ عند تعلقها به تعلقا حادثا واعترض عليه بانه ان جاز تعلقها بالطرف الاخر عند تعلقها باحد الطرفين لزم الترجيح بلا مرجح والا اى وان لم يجز تعلقها بالطرف الاخر لزم الايجاب فينا فى الاختيار واجيب بان اللازم هو الايجاب بشرط الارادة وهو لا ينافى الاختيار بل يحققه ولو قيل اذا كان احد التعلقين اى تعلق الفعل مثلا لازم الارادة ومقتضى ذاتها والحال ان الارادة لازمة للذات لزم نفى القدرة والاختيار بمعنى صحة الفعل والترك قلنا ان اراد به لزوم نفى القدرة نظرا الى ذاته تعالى من غير مدخلية الارادة فالملازمة ممنوعة وان اراد به لزومها بشرط الارادة فالملازمة مسلمة وبطلان التالى ممنوع (وقد يقال ان اللازم بالشرط

الازم

اللازم كاللازم بالذات البحث فلا تظهر ح ثمرة الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين بالقول بالايجاب والاختيار على ان مذهب الاشعرى هو ان المبدأ قادر يصح منه الفعل والترك فى جميع المراتب ولايجب عليه شئ بوجه من الوجوه وفيه انه يلزم التسلسل او الترجيح بلامرجح وقد يقال فى الجواب ان معنى كون احد التعلقين لازم الارادة ومقتضى ذاتها انها لاتحتاج فى ذلك الى مرجح غير ذاتها لاانها تقتضى الفعل بحيث يستحيل الترك حتى يلزم الايجاب ونفى القدرة وهذا خاصية الارادة لا توجد فى غيرها كالقدرة وانت تعلم ان هذا لايجدى به نفعا اذ الترجيح بلا مرجح باق باعتبار تعلق الارادة باحد التعلقين وقد يجاب بالتزام التسلسل فى التعلقات ومنع استحالته فيها اذ التعلقات اعتبارية لكن بقى ان برهان التطبيق يدل على بطلان التسلسل فى الامور الاعتبارية كما صرح به قدس سره فى شرح المواقف تأمل (قوله وكون تعلق العلم تابعا للوقوع المتأخر عن الارادة هذا مع ماقبله من قوله مع استواء اشارة الى بيان مغايرة تلك الصفة المسماة بالارادة للعلم والقدرة اذليس من شأنهما التخصيص بخلاف تلك الصفة قال الفاضل المحشى تحقيقه ان العلم التصورى علم للواقع وغيره فلا يكون مرجحا والعلم التصديقى بالوقوع فرع الوقوع والوقوع فرع الارادة المخصصة تم كلامه وفيه ان التصديق فرع الوقوع فى الجملة لئلا يلزم الجهل لاحال التصديق ولا قبله بخصوصه فلايلزم منه تأخر العلم عن الارادة على ان معنى تبعية العلم بالوقوع انه يعلم الشئ على ماهو عليه فى نفسه او بمعنى ان المعلوم هو الاصل فى التطابق لان العلم مثال له لابمعنى ان العلم انما يتحقق بعد الوقوع ومتأخر عنه لان ذلك انما هو مذهب ابى الحسن قد برهن على بطلانه فى موضعه وقد يمنع عموم التصور وعدم صلاحيته للمخصصية والمرجحية على ان حال علم المبدأ وكيفية تعلقه بالمعلومات فغير معلوم قال الفاضل المحشى نعم يرد عليه ان يقال يجوز انيكون المرجح فى افعاله تعالى هو العلم بالمصلحة وليس ذلك فرع وقوع الفعل ولا مخلص الا ببيان وجود فعل يتساوى طرفاه بالمصلحة من كل وجه تم كلامه وفيه ان العلم بالمصلحة ان كان تصورا فعام على ما اعترف به وسلم وان كان تصديقا كان متأخرا عن الارادة لان التصديق باى امر تعلق فهو فرع وقوع ذلك الامر والوقوع فرع الارادة والفرق تحكم على انه يلزم الايجاب ح (قوله فيما ذكر تنبيه اى فى عدها من الصفات الازلية (قوله انه ليس بمكره قول

الكعبي وكثير من المعتزلة البغدادي ان ارادته تعالى بفعله هو علمه به او كونه غير مكره وساه وبفعل غيره هو الامر به ولاخفاء في ان هذا موافق للفلاسفة في نفي كون الواجب مريدا اي فاعلا على سبيل القصد والاختيار هكذا في شرح المقاصد وفيه مالايخفى قال الفاضل المحشي ان قلت يلزم كون الجماد مريدا قلت هذا تفسير ارادة الواجب لاجميع الارادات تم كلامه وفيه ان المقصود هو ان مجرد ذلك لوكفى في صحة اطلاق المريد على الواجب لصح اطلاقه على الجماد لتحقق موجب صحة الاطلاق فيه (قوله انه امر بمالايكون مأمورا به لايكون مرادا له فالارادة عندهم عين الامر (قوله كيف اي كيف تكون الارادة والمشية بمعنى الامر والحال انه تعالى امر كل مكلف بالايمان ولم يوجد المأمور به عن البعض فلوكان الارادة نفس الامر لماتخلف المأمور عن الامر لان المراد لايتخلف عن الارادة واليه اشار بقوله ولوشاء لوقع لكن الملازمة غير مسلمة عند المعتزلة اذ تخلف المراد عن الارادة جائز عندهم لانهم يقولون ان الله اراد ايمان الكافر وطاعته لكن لم يقع والتحقيق انه لم يرد اذ كل ما اراد الله تعالى فهو كائن وكل كائن مراد له وان لم يكن مرضيا ولامأمورا به بل قد يكون منهيا عنه اجماعا من اهل الحق ولقوله تعالى ولوشاء ربك لامن من في الارض كلهم جميعا ولقوله عليه السلام ماشاء الله كان وما اشتهر من السلف والخلف ان ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن وتاويله بان المراد ماشاء الله مشية قسر والجاء عدول عن الظاهر من غير ضرورة ودليل (قوله لاكما زعم الاشعري وفيه ايماء الى ان مرضي الشارح ماذهب اليه المصنف (قوله عبر عنها بالنظم تعبيرا عن المعنى الموضوع له المسمى بالموضوع الذي هو الاسم كما هو المشهور المتعارف او عن المؤثر بالاثر كما قيل (قوله بالنظم المسمى بالقرآن يدل على ان النظم ليس عبارة عن اللفظ كما هو المشهور بل عن الاثر المترتب على الصفة الازلية كما قيل (قوله وذلك اي كون الكلام صفة مغايرة للنظم (قوله اذ قد يخبر الانسان عما لايعلمه بل يعلم خلافه كما اخبر عن وقوع النسبة مع العلم بعدم وقوعها اذ لاشك انه في حال الاخبار يجد في نفسه معنى ايجابيا وهو المطلوب بالدلالة على المخاطب بالعبارة او بغير ذلك من اي امر يصح الدلالة عليه واعترض عليه بان اللازم مغايرته لفرد من العلم دون العلم مطلقا اذ كل عاقل في صورة الاخبار عن الامر لابد ان يحصل صورة ماأخبر به على ان ذلك اي الخبر عما لايعلم مستحيل في حقه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لايفيد في المطالب العلمية وان افاد الالزام على الخصم واجيب عن الاول بان مدلول الكلام الخبري لايكون علما تصوريا وفيه ان هذا على

تقدير التسليم انما يتم لو اريد بالمدلول ما هو المدلول وضعا والافلا واجاب الامام
عن الثانى بان المعنى النفسى لما كان مغايرا للعلم فى الشاهد كان ايضا كذلك فى
الغائب للاجماع على ان ماهية الخبر تختلف فى الشاهد والغائب ورد بان عدم الاختلاف
غير مسلم بل هو اول المسئلة وقد يجاب بان الغرض منه مجرد تصوير الكلام النفسى
وبيان ماهيته على وجه يمتاز عن اللفظى وغيره من العلم والامر والارادة دون الاثبات
واما الاثبات فبما نقل عن الانبياء عليهم السلام تواترا وقد يقال فى بيان مغايرة الخبر للعلم
ان العلم من حيث انه علم يقتضى المطابقة والفرعية والتميز والانكشاف بخلاف الخبر
فانه ليس كذلك من حيث انه خبر وقيل فى بيان المغايرة ان الكلام النفسى الخبرى من
حيث هو خبر يكون مع قصد الخطاب اما مع نفسه او مع غيره دون العلم فانه لا يكون
معه وايضا ان الخبر يحتمل الصدق والكذب دون العلم وفيه قال الفاضل المحشى
والذى يخطر بالبال ان يقال المعنى الذى نجده من انفسنا لا يتغير بتغير العبارات
ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام واتصف زيد بالقيام الى غير ذلك
تعبيرات عن معنى واحد والانكار مكابرة ولاشك ان مدلولات الالفاظ متغايرة
فليس ذلك عين مدلول اللفظ ثم ان الشاك فى وقوع النسبة يتصور الاطراف والنسبة
البتة ولا يجد ذلك عند عدم قصد الاخبار ثم انه يقصده فيجد ذلك المعنى مع عدم
علمه بوقوع النسبة فليس ذلك المعنى شيئا من العلوم تدبر تم كلامه وانت
خبير بان هذا انما يتم لو ثبت كون ذلك المعنى كلاما نفسيا ولم يثبت بعد
وايضا ان الكلام النفسى مدلول الكلام اللفظى عند اهل الحق وما ذكره من قوله فليس
ذلك عين مدلول اللفظ فى توجيه كلامهم فبعيد عن المقصد بمراحل الا ان يقال ان
مرادهم من المدلول هو المدلول بالاثر دون المدلول بالوضع على ان المعنى الذى
نجد من انفسنا مجمل مدلولات الالفاظ المغايرة بينه وبين مدلولات الالفاظ المتغايرة
بالاجمال والتفصيل وذلك المعنى مرجع المدلولات على قياس معنى المحدود
بالنسبة الى معنى الحد ولعلك تقول ان حقيقة الخبر المعنى النفسى المحتمل للصدق
والكذب وذلك ليس الا الصور الذهنية وما ذكره من ان النفسى المعنى الذى نجد
فى انفسنا ليس شيئا منها ففيه ما فيه وايضا ان اراد بالعلم فى قوله مع عدم علمه الخ العلم
التصديقى فمسلم لكنه لا يجدى له نفعا وان اراد به مطلق العلم فغير مسلم تأمل (قوله
فانه قد يأمر بما لا يريده قال الفاضل المحشى واعترض عليه بانه لا طلب فى هذه
الصورة كما لا ارادة فالموجود صيغة الامر لا حقيقة الامر والحق ان الامر تعبير عن

الحالة الذهنية والانكار مكابرة تم كلامه اقول ان الكلام في كون تلك الحالة نفس الكلام النفسي دون التعبير عن الحالة المذكورة ودعوى البداهة فيه مكابرة على ان التعبير باللفظ عما يدل عليه وضعا والمدلول الوضعي لصيغة الامر ليس الا الطلب فلو اريد به انه قد عبر به ههنا عن المعنى الموضوع فالمكابرة هو الاعتراف به دون انكاره وان اريد به امر آخر فلابد من تصويره اولا حتى يتكلم به ثانيا قيل المراد بالتعبير عن المعنى النفسي بالالفاظ هو التعبير بالاثر عن المؤثر فان الصفة الازلية لما تعلقت بمتعلقاتها حصل فيها معان مخصوصة عبر عنها بالالفاظ والحق ان المفهوم من كلامهم هو ان الكلام النفسي مدلول اللفظي وان كان لايخ عن الاشكال (قوله اجماع الامة قال الفاضل المحشي وقال في التلويح ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عليه السلام بمعجزاته ولو توقف شيء من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور وبين كلاميه تدافع تم كلامه ولعل التحقيق عدم توقف ثبوت الشرع على التصديق بكلامه اذ يجوز ارسال الرسل بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالتهم ومايتعلق بها من الاحكام او يخلق الاصوات الدالة عليها ويصدقهم بان يخلق المعجزة في ايديهم من غير احتياجهم في شيء من ذلك الى اتصافه تعالى بالكلام قال في شرح المقاصد انه متكلم تواتر النقل بذلك من الانبياء عليهم الصلوة والسلام وثبوت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقه بطريق التكلم حتى يستلزم الدور وما ذكره في التلويح مبناه على ماهو المشهور المتعارف ومبنى ماذكر في هذا الكتاب على التحقيق فلا تدافع ولايبعد كل البعد ان يقال في التوفيق ان الثابت بالشرع انه تعالى متصف بالكلام على مانحن فيه وماثبت به الشرع كونه تعالى متكلما مطلقا سواء كان بطريق الاتصاف بالكلام كما هو رأى اهل الحق او بطريق الايجاد كما يزعمه المعتزلة فكانه اراد بعلمه وكلامه وقدرته فيما ذكره العالمية والقادرية والمتكلمية على ماتفق عليه الكل من المليين تأمل (قوله وفصل الكلام اى صفة الكلام وفيه احتمال آخر كما لا يخفى قدم الكلام في الاعادة مع التأخر سابقا لئلا يقع الفصل او اهتماما بشأنه لانه اكثر نزاعا وخلافا (قوله متكلم بكلام هو صفة له اتفق المليون على انه تعالى متكلم وانما الكلام والنزاع في كيفيته من كونه قديما او حادثا وكونه قائما بذاته تعالى او بغيره وانه هل هو من جنس الاصوات والحروف فعند اهل الحق صفة شخصية واحدة قائمة بذاته تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف فان عبر عنها بالعربية فقرآن

وبالسريانية فذبور وباليونانية فانجيل وبالعبرانية فتورية فالاختلاف انما هو فى العبارات دون المسمى واما الفرق الباقية فقالوا لا معنى للكلام الا المنتظم من الحروف المسموعة الدالة على المعانى المقصودة واما الكلام النفسى المعبر عنها بالكلام اللفظى فغير مقبول ولم يقم برهان على ثبوته (قوله ومع ذلك فهو قديم مع ترتبها فى التلفظ متعاقبة هذا عند اهل الحنابلة واما عند الكرامية فحادث فانهم جوزوا قيام الحوادث بذاته تعالى ففى الاول مخالفة البديهة والضرورة وفى الثانى البرهان ولا عبارة بشىء منهما فبقى النزاع بين اهل الحق وبين المعتزلة وهو فى التحقيق لفظى عائد الى اثبات الكلام النفسى ونفيه وان الكلام هو المعنى النفسى او المؤلف من الحروف والا فلا نزاع لاهل الحق فى حدوث الكلام اللفظى ولا لهم فى قدم النفسى لو ثبت على ما سيصرح به عن قريب وما نقل من المناظرة بين الامام الاعظم وبين ابى يوسف ستة اشهر ثم استقر رأيهما على انه قديم ومن قال انه مخلوق فهو كافر شقى ينبغى ان يحمل على المناظرة فى الكلام النفسى كذا فى شرح المقاصد (قوله اى معنى قائم بالذات اراد بالمعنى ما يقابل النظم لا ما يقابل الذات (قوله ترك التكلم والاولى ان يقال بدله عدم التكلم لئلا يشعر سبق التكلم (قوله مع القدرة اشارة الى ان التقابل تقابل العدم والملكة دون تقابل السلب والايجاب ولذا لا يصح اطلاقه على الجماد (قوله صفة واحدة لانها لو تعددت لاستندت الى الذات اما بالاختيار او بالايجاب والكل باطل اما الاول فلان القديم لا يكون اثر المختار كما هو المشهور واما الثانى فلان نسبة الواجب الى جميع مراتب العدد سواء فيلزم وجود كلام غير متناه او الترجيح بلا مرجح وفيه تأمل (قوله باختلاف التعلقات بان يكون الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشىء خبرا وبآخر امرا ونهيا قال الآمدى فى ابكار الافكار اختلفوا فى وصف كلام الله تعالى فى الازل بكونه امرا ونهيا وغيره من الاقسام فاثبته الشيخ الاشعرى ونفاه ابن سعيد وطائفة كثيرة من القدماء مع اتفاقهم فى وصفه بذلك فيما لا يزال ويرد عليه انه لو جوز كون الكلام الواحد متكثرا وانواعا مختلفة باعتبار التعلقات لزم جواز كون جميع الصفات راجعة الى صفة واحدة بل الى الذات بان يكون باعتبار تعلقه بالتخصيص ارادة وباعتبار تعلقه بالايجاد قدرة الى غير ذلك من الاعتبارات تامل (قوله لما ان ذلك تعليل متعلق بقوله صفة واحدة (قوله اليق بكمال التوحيد وانت خبير بان الاليق به نفى جميع الصفات اورجع الكل الى صفة واحدة بل الى الذات (قوله ولانه لا دليل الخ فيه ان عدم الدليل فى نفس الامر ممنوع وبالنسبة الينا غير مفيد مع ان عدم الدليل فى نفس الامر لا يستلزم عدم المدلول فيه اذ عدم الملزوم لا يستلزم عدم اللازم ولعل الغرض منه ان اللازم من اجماع الامة وتواتر النقل من الانبياء عليهم الصلوة والسلام انه متكلم

والامر الضرورى فى اجراء المشتق على الذات ثبوت المبدأ الواحد ولا دليل على التكثر مع ان الكثرة غير لائق بكمال التوحيد فلا جرم يقتصر على قدر الضرورة تدبر (قوله لايعقل وجوده بدونها اذ الكلى لا يتصور وجوده الا فى ضمن جزئى فكيف قلتم انه ازلى موجود (قوله قلنا ممنوع حاصله منع كون الاقسام انواعا حقيقية مندرجة تحت الجنس حتى لا يوجد الا فى ضمنها بل هى امور اعتبارية انما حصلت باعتبار التعلقات الحادثة اذ الكلام صفة واحدة شخصية لها تعلقات تتكثر تكثرا اعتباريا باعتبارها ككون زيد كاتبا وضاحكا ومتعجبا الى غير ذلك فح يجوز ان يوجد معقولا بدونها (قوله واما فى الازل فلا انقسام اذ لا تعلق فيه كما هو مذهب عبد الله بن سعيد ولعل مبنى الجواب على هذا المذهب دون مذهب الشيخ من ازلية التعلقات والتغير انما هو باعتبار التعلق والاضافة وذلك ليس بمح والمحال انما هو تغير القديم باعتبار نفسه بان يزول بعد ثبوته قوله وحاصل الاستخبار اى الاستفهام (قوله ورد بانا نعلم ولايخفى عليك ان الضرورى انما هو مغايرة المفهومات والمدلولات الوضعية دون الحقايق والبادى فلعل نظر من ادعى الرجوع ليس الا فى المبادى وما هو المدلول بالاثر وجعل التعبير باللفظى عن النفسى تعبيرا بالاثر عن المؤثر (قوله فان قيل الامر اشارة الى النقض وتقريرها ان الكلام مشتمل على الامر والنهى والاخبار فلو كان الكلام ازليا لزم وجود الامر بدون المأمور والنهى بدون المنهى والاخبار بالمعنى من غير سبق زمان وكل ذلك سفه وعبث وكذب وتنزيهه تعالى عنه واجب وانت تعلم ان احسن المناظرة تقديم هذا السوآل على ماسبق قوله ولا اشكال اى الاشكال المذكور لا مطلقا وقد عرفت مافيه (قوله فى وقت وجود المأمور يعنى ان السفه والعبث انما يلزم لو كان المعدوم مكلفا بالاتيان بالفعل فى حال عدمه واما على تقدير وجوده بان يكون طلبا للفعل ممن سيكون فلا على ان السفه هو الخالى عن الحكمة بالكلية والامر الازلى ليس كذلك لترتب الحكم عليه فيما لا يزال (قوله فيكفى وجود المأمور فى علم الله تعالى يريد ان وجود المخاطب لتوجيه الخطاب انما يلزم فى الكلام اللفظى واما فى النفسى فلا بل يكفيه وجوده العلمى (قوله كما اذا قدر الرجل يعنى كما فى طلب الرجل تعلم ولده الذى علم انه سيولد بعد موته بالهام او باخبار المخبر الصادق بانه سيولد له فيقول لمن حضر عنده انى امرت ان يشتغل بتحصيل العلوم فبلغ اليه امرى هذا ولا شك ان الحاصل عنده ح حقيقة الطلب لا العزم على الطلب كما فى خطاب النبى عليه السلام بالاوامر والنواهى كل مكلف يولد الى يوم القيمة فلا يتجه ما

قال

قاله الفاضل المحشى واعترض عليه بان فيه عزما على الطلب واما حقيقته فلاشك فى كونها سفها (لئلا يسبق الى الفهم شيوع الطلاق لفظ القرآن على ذلك المؤلف عند اهل اللغة والقراء وعلماء اصول الفقه بخلاف الكلام فانه كان كالقرآن مشتركا بين اللفظى والنفسى لكن المتبادر منه ولو فى عرف اهل السنة والجماعة هو النفسى وايضا فيه جرى الكلام على وفق الحديث (قوله جهلا كفى شاهدا على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف ازليان وعن البعض الآخر ان الجسم الذى ركب به القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله وقد صار قديما بعدما كان حادثا (قوله وعنادا على ماشهد به البديهة حيث قالوا الاصوات والحروف مع تواليها وترتب بعضها مع بعض وكون الحرف الثانى من كل كلمة مسبوقا بالحروف المتقدمة عليه كانت ثابتة فى الازل قائمة بذات الله تعالى (قوله ولا معنى له عرفا ولغة سوى انه متصف بالكلام وان كان مبدأ المشتق هو التكلم اذ الاتصاف بالكلام من لوازم قيامه به تعالى (قوله فتعين النفسى اذلا ثالث يطلق عليه اسم الكلام (قوله من التاليف والتنظيم اراد بالتاليف مجرد الجمع على وجه يكون مرتبة المعانى متناسبة الدلالة على مايقتضيه الطبع (قوله والانزال والتنزيل لعل المراد بالانزال نقل عن اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا دفعة وبالتنزيل نقل عنها الى النبى عليه السلام شيئا فشيئا بنزول الجسم الحامل له وقد روى ان الله تعالى انزل القرآن دفعة الى سماء الدنيا فحفظته الحفظة وكتبه الكتبة ثم انزل منها بلسان جبرائيل عليه السلام الى النبى عليه السلام شيئا فشيئا بحسب المصالح ثلثة وعشرين سنة ولاخفاء فى امتناع نزول القديم القائم بذاته تعالى بخلاف اللفظ فانه وان كان عرضا يمتنع زواله عن محله لكنه ينزل بمحله الذى هو الحامل له (قوله الى غير ذلك من كونه متشابها ومحكما ومنقسما الى الآيات والسور وكونه ذامفاصل (قوله لانا قائلون بحدوث القرآن منعوا عن الاجتراء على القول بالحدوث وان كان المراد هو اللفظ رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى النفسى الازلى (قوله والمعتزلة لما لم يمكنهم لانعقاد الاجماع وتواتر النقل عن الانبياء عليهم الصلوة والسلام (قوله فى محلها الذى هو لسان جبرائيل والنبى عليهما السلام (قوله على اختلاف بينهم فى الايجاد بان ذهب البعض الى الايجاد فى اللوح والبعض الآخر فى لسان جبرائيل والنبى عليهما الصلوة والسلام (قوله والاصح اتصاف البارى بالاعراض المخلوقة والصفات المتضادة معا وقد يقال الاتصاف بالاعراض بمعنى الايجاد صحيح وانما لم يطلق عليه تعالى لايهامه معنى الاتصاف القيام والتبعية فى التحيز ومايوهم الفساد موقوف اطلاقه على اذن الشرع عند

المعتزلة بخلاف المتكلم اذورد به الشرع والاولى ان يقال والاصح اطلاق اسم الاسود
عليه لغة ولم يصح لان معناه لغة هو المتصف بالسواد لا موجده ثم كان البحث لغويا
وانت خبير بانه يأبى عبارة الكتاب عن الحمل عليه (قوله فاشار الى الجواب ولم
يقل فاجاب لان الغرض الاصلى منه تفسير القرآن وبيان حكمه (قوله مكتوب الكتابة
تصوير اللفظ بالنقوش المخصوصة وحروف هجائه فالمثبت فى المصحف هو الصور
والنقوش والمكتوب هو اللفظ وكذا المحفوظ والمقروء والمسموع هو اللفظ واطلاق
هذه الاسماء على القرآن اللفظى بطريق الحقيقة ومن قبيل صفة جرت على من
هى له وعلى النفسى بطريق المجاز على نحو صفة جرت على غير من هى له
هذا ان فسر القراءة بذكر اللفظ واما ان فسر بذكر الشىء بلفظه فالمقروء هو
المعنى دون اللفظ (قوله اى باشكال الكتابة يدل على ان المكتوب هو النقوش
حقيقة وليس كذلك بل اللفظ والحق ان يقال بالفاظ وحروف دالة كما قال فى عدله
الا ان يراد بالمكتوب المثبت تأمل (قوله غير حال اى القرآن الازلى القائم بذاته
تعالى وان كان اللفظى حالا فيها وانما قيد به بعد اجراء هذه الاسامى عليه اشارة
الى ان الكلام الازلى النفسى دون اللفظى كما يتبادر اليه من اجراء هذه الاوصاف اذ
المتبادر هو الحقيقة فالقول بكونه مكتوبا ومحفوظا ومقروا ومسموعا مجاز باعتبار
وجوده فى الكتابة والعبارة والذهن على ما اشار اليه بقوله وتحقيقه الخ (قوله
ويكتب بنقوش اى يثبت (قوله وتحقيقه اى تحقيق جواب المص لا تحقيق الجواب فى
هذا المقام (قوله ووجودا فى الاذهان ولعله اراد بالوجود الذهنى الوجود العلمى
اذهم لا يقولون بالوجود الذهنى (قوله وهى على ما فى الاذهان وهذا ناظر الى ان
الالفاظ موضوعة بازاء الصور العلمية كما هو مذهب المحقق الرازى دون الامور الخارجية
كما هو مذهب الشارح (قوله فالمراد حقيقته الموجودة فى الخارج بمعنى ان وصف القرآن
بما هو من لوازم القديم انما هو باعتبار الوجود الخارجى الذى هو وجوده فى الذهن
والعبارة والكتابة فانه مجاز باعتبار الدال بالذات او بالواسطة (قوله يراد به الالفاظ الخ
بمعنى ان القرآن اذا وصف بما هو من لوازم الحادث فانما هو باعتبار الوجود المجازى
الذى هو فى العبارة والكتابة والذهن لا بمعنى ان القرآن اذا وصف بما هو من لوازم
القديم يراد به النفسى واذا وصف بما هو من لوازم الحادث يراد به اللفظى او المخيلة
او الاشكال على ما هو الظاهر من عبارته حتى يرد ان هذا جواب اخر لا تحقيق جواب
المصنف كما توهم الفاضل المحشى وقال يرد عليه ان هذا جواب آخر لا جواب المصنف

تم

تم كلامه على ان اطلاق القرآن على المخيلة او الاشكال لم يقع قط فلو حمل على ما هو ظاهر عبارته لزم القول باطلاقه عليها وقد يقال فى توجيه قوله المراد حقيقته الموجودة الخ ان الملحوظ فى هذه الصورة ذاته الموجودة فى الخارج من غير ملاحظة ما يدل عليه اذ هو من قبيل وصف الشىء بما هو حاله حقيقة بخلاف ما يوصف بما هو من لوازم الحادث اذ لا بد فيه من ملاحظة ما يدل عليه حتى يظهر صحة الوصف به لعلاقة الدالية والمدلولية وعلى هذا فمعنى قوله يراد به الالفاظ انه يلاحظ فيه الالفاظ وقد يجعل وسيلة التوصيف وكذا الحال فى البواقى تأمل (قوله لما كان لعل هذا اشارة الى جواب دخل مقدر كانه قيل ما ذكرته من التحقيق ينافى ما اشتهر من ائمة الاصول من ان القرآن هو المكتوب فى المصاحف وانه اسم للنظم والمعنى جميعا فاجاب بما حاصله ان المعنى الازلى لما لم يكن غرضهم متعلقا به جعلوه اسما لما يناسب غرضهم وعرفوه (قوله اى للنظم من حيث الدلالة فلو قيل فعلى هذا يلزم ان لا يكون النظم المقروء بالنسبة الى العوام قرآنا ولا يجوز به صلوتهم اذ قراءة القرآن ركن الصلوة ولا يوجد الركن بالنسبة اليهم قلنا معنى الدلالة كون الشىء بحيث اذا اطلق فهم منه المعنى عند العلم بوضعه ولا شك ان هذه الحيثية بالنسبة الى المكلف حتى الصبيان متحققة ولكن بقى الاشكال على من يجوز الصلوة بالفارسية تأمل (قوله فموسى عليه السلام كانه قيل لو كان معنى سماع كلام الله تعالى سماع ما يدل عليه وكل واحد منا يسمع ما يدل عليه فما الوجه فى اختصاص موسى عليه السلام باسم الكليم فاجاب بانه سمع صوتا من غير واسطة وان كان من جانب واحد والى هذا ذهب الشيخ ابو المنصور الماتريدى والاستاذ ابى اسحاق الاسفرائى وقيل فى الوجه انه سمع من الجوانب واما اختيار الامام الغزالى فى الوجه انه سمع كلامه الازلى بلا صوت وحرف كما نرى فى الآخرة ذاته بلا كم وكيف هذا على مذهب من يجوز تعلق الروية والسماع لكل موجود حتى الذات والصفات على خلاف العادة (قوله فان قيل لو كان كلام الله حقيقة على ما ظهر مما سبق من التحقيق الذى ذكره فى الجواب (قوله لصح نفيه لكن النفى كفر اتفاقا سوى البسملة فى اوائل السور فلان نافيها لا يكفر لقوة الشبهة فى كونها من القرآن (قوله والاجماع على خلافه اشارة الى بطلان التالى وكذا قوله وايضا المعجز الخ (قوله مع القطع كانه قيل نعم الامر كذلك لكن من اين علم ان المعجز والمتحدى به هو النظم دون المعنى القديم (قوله ومعنى الاضافة اى اضافة الكلام الى الله كونه صفة الله دون كونه مخلوق الله (قوله انه مخلوق الله دون كونه صفة الله تعالى اذ الصفة قديمة ولا يكون الحادث صفة الله (قوله وليس من تاليف المخلوقين ولهذا صار معجزا لا يمكن الاتيان بمثله للبشر بل للمخلوق مطلقا (قوله انما هو باعتبار

دلالته بمعنى ان الاشتراك ليس مشروطا بعدم العلاقة فلا ينافى ملاحظة علاقة الدالية
والمدلولية كونه مشتركا لكن المشهور عدم اعتبار العلاقة وان لم يشترط عدمه تامل
(قوله فى الوضع كوضعه للمعنى القديم الان هذا للوضع والتسمية لما كان بملاحظة
العلاقة الدالية فكانه مجاز فيه تامل (قوله وذهب بعض المحققين وهو صاحب المواقف
وبه تفرد (قوله المرتب الاجزاء ترتبا زمانيا بانيكون وجود المتأخر مشروطا بانقضاء
البعض المتقدم (قوله ليس مرتب الاجزاء ولعل الغرض منه نفى الترتب المذكور دون
نفى الترتب مطلقا كيف ان الحروف بدون الهيئة والترتب الوضعى لا يكون كلمة
ولا الكلمات كلاما فوجود الفاظ مرتب وضعا مجتمعة وان كان مستحيلا فى حقنا بطريق جرى
العادة لعدم مساعدة الآلة على التلفظ مجتمعة لكنه ليس كذلك فى حقه تعالى بل وجودها
مجتمعة من لوازم ذاته تعالى وليس امتناع اجتماع الالفاظ من مقتضيات ذواتها وبهذا
يندفع ما قاله الفاضل المحشى يشكل الفرق ح بين قيام ملع ولمع غاية الاشكال ونظايرهما
اذ لا فرق بينهما الا بترتب الاجزاء تم كلامه وفيه ان القول بالترتب الوضعى بين
الاجزاء القائمة بذاته تعالى فغير معقول وقد يقال ان انتفاء الترتب الزمانى والوضعى
لا يستلزم انتفاء الترتب مطلقا حتى يلزم عدم الفرق لجواز انيكون هناك ترتيب
وتاليف يتحقق به الفرق وعدم الشعور لا ينافى وجوده فى نفس الامر تامل (قوله
ونحن لا نعقل وانت خبير بان قيام اللفظ المسموع المنتظم المؤلف من الحروف
مجتمعة من غير ان يكون وجود بعضها مشروطا بعدم البعض بالنفس متصور
على ما هو اصل الشيخ الاشعرى لان قدرة الحق عامة ولا علاقة بين الاشياء حقيقة عنده
حتى يقدر على ايجاد الكل بدون الجزء والملزوم بدون اللازم وايجاد اللفظ فى
الجوامد فكيف فى النفس لكن القرآن ان كان علما بخصوص الالفاظ القديمة القائمة
بذاته تعالى لزم ان لا يكون ما قام بلسان جبرائيل والمنزل على النبى عليه الصلاة والسلام
قرآنا ولا ما قرانا كلام الله تعالى وذلك باطل وان كان اسما للنوع لزم انيكون
الطلاقه على ذلك الشخص القائم بذاته بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه حقيقة
وان جعل اسما لكل شخص بانيكون من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص لزم
انيكون كلام الله تعالى حادثا وايضا ان الوضع العام مخصوص بمواضع وليس ما
نحن فيه منها قال الفاضل المحشى ولا تخلص الا بان يجعل مشتركا بين النوع وذلك الفرد
الخاص تم كلامه ولا خفاء فى انه لا تخلص بذلك الجعل اذ يلزم ما لزم على الشق الاول
بل لا مخلص الا ان يجعل عبارة من هذا المؤلف المخصوص الذى لا يختلف باختلاف

المحل وكذا الكلام فى كل كتاب اوشعر نسب الى شخص اويجعل عبارة عن
الشخص الواحد العرفى بان يبنى الكلام على متفاهم العرف من الفرق بين
المماثلات دون على التدقيقات الفلسفة وفيه تأمل (قوله يعبر عنه بالفعل تعبيرا
عن المبدأ بالاثر ومايترتب عليه (قوله ويفسر باخراج المعدوم ولم يرد به المعنى الاضافى
بل الصفة التى هى مبدأ الاضافة كما هو سائر العبارات فانها دالة على الاضافة والمراد
مبدؤها لكن يراد ان التعبير مشروطة بصحة الحمل ولا حمل ههنا الا ان يحمل على التسامح
او يجعل النزاع لفظيا (قوله يمتنع قيام الحادث مبناه على امتناع قيام صفة الشىء بغيره
بخلاف الوجه الرابع (قوله لزم الكذب فيه ان الاخبار عن الشىء اوبه فى الازل اوفى
زمان معين لايقتضى ثبوته فيه بل الثبوت فى الجملة ولوفيما لايزال تامل (قوله فيلزم
التسلسل وفيه انه يجوز انيكون تكوين التكوين عين التكوين ورد بان كون التأثير
عين الاثر الحاصل منه باطل ورد الرد بان معنى كون تكوين التكوين عين التكوين
ان تكوين التكوين امر اعتبارى لايمتاز بحسب الهوية فلا يحتاج الى التكوين الآخر
لابمعنى انه نفسه بحسب المفهوم حتى يلزم كون التأثير عين الاثر قال الفاضل
المحشى ويمكن ان يقال نفس التكوين المتصف به البارى تعالى ازلا تعلق بوجود نفسه
ولا استحالة فى سبق ذات الشىء على وجوده تم كلامه وانت خبير بان مبناه على جواز
تقدم الوجود الرابطى على الوجود المحمولى وذلك باطل اذ الوجود الرابطى للصفات
العينية فرع النفسى المحمولى تامل (قوله فيستغنى الحادث عن المحدث وفيه ان
اللازم منه كون التكوين مكونا بدون تعلق تكوين آخر فلا يلزم منه الاستغناء عن
المؤثر الموجد ولا تعطيل الصانع وقد يناقش فيه بان حاصل الوجه الثالث جار على
تقدير القدم ايضا بان يقال لوكان موجودا قديما قائما بتكوين آخر يلزم التسلسل
اوبدونه فيستغنى عن المؤثر الموجد وفيه تأمل (قوله اما فى ذاته اوبنفسه فيلزم
استغناء الصفة عن الموصوف (قوله فيكون كل جسم خالقا ومكونا فيه ان مجرد القيام لا
يستلزم الخالقية بمعنى الصدور عنه الخلق والمح ليس الا هذا الا ان يكتفى فيه
بلزوم خلاف ما ورد عليه اللغة والشرع وانما لم يلتفت ههنا الى المقدمة التى هى
مبنى الدليل الاول من امتناع قيام صفة الشىء بغيره تكثيرا للادلة واشعارا بانه يمكن
اتمام الدليل بدونها مع انه مجوز عند البعض فلو امكن اتمام الدليل بدونها فالاولى
عدم الابتناء عليها (قوله ومبنى هذه الادلة اى المجموع دون كل واحد اذ البناء ممنوع
فى الدليل الثانى اذ حاصله لزوم الكذب فى خبره تعالى ولا اختصاص له بالحادث

والمتجدد اما بناء الاول فلانه لا يمتنع قيام الامر الاضافى المتجدد بذاته واما الثالث فلان الاضافات لما لم تكن موجودة لم تحتج فى تجددها الى تكوين واما الرابع فلما مر فى الاول (قوله ومذكورا فيه ان المذكور فى الحقيقة ليس الا اللفظ دون الذات (قوله والحاصل اى الذى حصل وثبت فى الازل ليس نفس هذه الاضافات كالتخليق والايجاد والاماتة والاحياء بل مبدأ هذه الاضافات وهو القدرة والارادة ولا دليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة قال الفاضل المحشى ويخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذى نجده فى الفاعل وبه يمتاز الفاعل عن غيره ويرتبط بالمفعول ان لم يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب ايضا بل نقول هو موجود فى الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة اخرى تم كلامه ورد بان ما به الامتياز والارتباط يجوز ان يكون نفس الذات وعلى تقدير تسليم كونه امرا زائدا على الذات سوى القدرة والارادة يجوز ان يكون امرا اعتباريا ودعوى وجوب كون ما به الامتياز والارتباط امرا خارجا موجودا غير مسموع ما لم يقع برهان وشهادة الوجدان فى امثال هذه المباحث غير مقبول تدبر (قوله فان القدرة كانه قيل ان مبدأ الخلق لا يجوز ان يكون القدرة اذ نسبتها الى الطرفين على السواء والتكوين مرجح الوجود على العدم فكيف يصح ان يكون هذه القدرة فاجاب بان القدرة وان كانت (قوله بحدوث التكوين اى بتجدده وكونه من الاضافات والاعتبارات العقلية (قوله تكوينه للعالم مشعر بان التكوين الذى كلامنا فيه هو عين الاضافة لكن مراده غير خفى كما لا يخفى (قوله بل لوقت كان اللام فيه بمعنى فى (قوله على حسب علمه تعالى وارادته يعنى ان تعلق التكوين فى وقت معين على طبق تعلق العلم والارادة ومتوقف عليه ولا خفاء فى التوقف على تعلق الارادة لانه المرجح واما فى تعلق العلم ففيه تامل (قوله بحدوث التعلق فالباء للسببية كما هو الظاهر ويحتمل الملابسة قال الفاضل المحشى او يكون التعلق الازلى بوجوده فى وقت مخصوص وهذا هو الانسب بكلام المتن تم كلامه حاصله ان الانسب بكلام المتن ان يقال التكوين متعلق فى الازل بوجود المكون فيما لا يزال وفيه انكار الضرورى على ما سيصرح به الشارح فى آخر القول بان القول بتحقق تعلق التكوين الذى هو الايجاد بدون المكون مكابرة وانكار الضرورى على ان الانسبية ايضا محل الخدشة بل الانسب بالمتن ان يقال ان الله موصوف فى الازل بكونه مكونا للعالم ولكل جزء فى وقت وجوده فالحاصل فى الازل مبدأ الايجاد والاتصاف به لا نفس الايجاد (قوله لكون تعلقاتها حادثة يدل على ان للقدرة كالعلم تعلقا حادثا عند القائلين بالتكوين وذلك ليس كذلك اذ تعلقات

القدرة كلها قديمة عند القائلين به (قوله وان تعلق بذات الله تعالى او بصفة ولعل تعلق وجود العالم بمجرد الذات من غير ان يتعلق بصفة مجرد احتمال (قوله ومايقال اى فى الجواب عن استدلال القائلين بحدوث التكوين بانه لوكان قديما لزم قدم المكونات بمنع الملازمة مستندا على تعلقها به ويحتمل انيكون راجعا بقوله فان تعلق فاما ان يستلزم الخ حاصل ان التعلق مستلزم الحدوث فلم يصح الترديد لكن مثل هذا الترديد شائع فى كلامهم توسيعا للدائرة وتنكيبا للخصم الاان ظاهر عبارته ناظر الى الثانى تدبر (قوله ففيه نظر جواب عن المنع بابطال سندية السند لعدم استلزامه المنع لا ابطال نفس السند حتى يتوجه ان الكلام على السند سيما اذاكان اخص غير مفيد لكن بقى شىء هو انه يحتمل انيكون مبنى ماقيل ان القديم لايتعلق وجوده بالغير اذعلة التعلق والاحتياج الى الغير هو الحدوث الزمانى لا ان نفس التعلق والاحتياج الى الغير نفس الحدوث بل الحدوث يلازمه فلايتصور التعلق والاحتياج بدونه متى يقال ان هذا على مايقول به الفلاسفة نعم ظاهر عبارته ناظر على ماذكره الشارح والامر فيه هين تأمل (قوله لايستلزم الحدوث بهذا المعنى اى المسبوقية بالعدم وقد عرفت مافيه (قوله لجواز انيكون محتاجا ويكون علة الاحتياج هى الامكان (قوله كان القول بتعلق وجوده بناء على ماهو المشهور من ان اثر المختار لا يكون الاحادثا (قوله ومن ههنا اى من اجل ان المراد بالحادث مايكون لوجوده بداية جعل ذلك التنصيص ردا على الفلاسفة اذلواريد بالحادث ما يتعلق وجوده بالغير لم يصح ذلك الجعل اذهم قائلون بحدوث العالم بجميع اجزائه بهذا المعنى (قوله والا اى وان لم يرد ذلك بل اريد ماهو مصطلح الفلاسفة لم يصح الرد عليهم (قوله والحاصل اى حاصل جواب المص بعد تزييف مايقال فى الجواب (قوله فلايندفع مااستدلوا به على حدوث التكوين فاشار الى تزييف جواب آخر بعد تحقيق جواب المص تقريره ان ازلية التكوين لايستلزم ازلية المكون لانه لماكان ازليا مستمرا الى وقت وجود المكون لم يكن هذا من قبيل تخلف الاثر عن المؤثر ولم يكن كالضرب بلامضروب وانمايلزم ذلك لوكان التكوين من الاعراض الغير الباقية فحاصل الجوابين منع الملازمة والتفاوت باعتبار السندين ووجه الدفع ان القول بازلية التكوين بمعنى الاضافة مع القول بتحققها بدون المكون مكابرة وانكار للضرورة (قوله ووصول الالم قيل عطف المسبب على السبب (قوله اذلو تأخر اى وجود المفعول (قوله لانعدم هو اى الضرب

فلم يحصل التعلق والوصول المذكور لعدم بقاء العرض فى زمانين (قوله بخلاف فعل البارى وقد عرفت مافيه (قوله عندنا خلافا للشيخ الاشعرى اذ التأثير عين الاثر والتكوين عين المكون والذى يشعر به كلام بعض الاصحاب ان معناه ان لفظ الخلق شائع فى المخلوقات بحيث لايفهم منه عند اطلاقه غيره ولو مجازا مشتهرا من الخلق بمعنى المصدر وهذا لايليق بالمباحث العلمية كذا فى شرح المقاصد ومحل النزاع بين العلماء الراسخين (قوله مخلوقا بنفسه صفة كاشفة بان يقتضى ذاته وجوده فيه ان المفروض كون التكوين عين المكون دون المكون تأمل (قوله فيكون قديما مستغنيا لاقتضاء ذاته وجوده (قوله الا من قام به التكوين هذا بحسب اللغة ولا يتم فى المباحث العلمية (قوله وهذا كله تنبيه اذ المغايرة بحسب المفهوم ضرورى مستغن عن الدليل بل عن التنبيه قيل هذا ميل من الشارح الى مذهب الاشعرى وتعريض للمص فانه لما قال عندنا فكانه نسب القول بان التكوين عين المكون بحسب المفهوم الى الاشعرى وليس كذلك اذ عدم العينية بهذا المعنى متفق عليه ولا يصلح محل النزاع وانت تعلم ان حمل الغير فى عبارة المص على مايقابل العين بحسب الهوية فى الخارج محتمل وغير مقطوع به فى الحمل على مايقابل العين بحسب المفهوم (قوله فان من قال تعليل للحكم الضمنى (قوله اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا قال فى شرح المقاصد ويمكن ان يكون معناه ان الشىء اذا اثر فى شىء واحد بعد مالم يكن موءثرا فالذى حصل فى الخارج هو الاثر لاغير واما حقيقة الاحداث والايجاد فاعتبار عقلى لاتحقق له فى الاعيان وقد ثبت ذلك فى بحث الامور العامة (قوله الا الفاعل والمفعول آه فالحصر المستفاد من كلمة الا اضافى (قوله اما المعنى الذى يعبر عنه يعنى حقيقة التكوين والايجاد ليس مغايرا للمفعول فى الخارج بحسب الهوية والوجود فيكون عين المكون ويرد عليه انه ان اريد بالعين العينية بحسب الهوية والفرد لايلزم ماذكر وكذا الحال اذا اريد به الاتحاد فى الوجود وايضا يلزم ان يكون الامر الاعتبارى متحدا بهوية الموجود الخارجى فيكون موجودا خارجيا متاصلا كالمفعول وان اريد به معنى آخر فلابد من تصويره اولا حتى يتكلم عليه ثانيا وايضا ان العينية بهذا المعنى جار فى جميع الامور العدمية فما الوجه فى تخصيص البحث به وجعله محل النزاع بل النزاع فى الحقيقة راجع الى ان التأثير والايجاد امر اعتبادى ام لا وقد ثبت ذلك فى الامور العامة فلا وجه لجعله مبحثا آخر وايضا ان التكوين فكما انه انه عين المفعول كذلك عين الفاعل بهذا المعنى فجعله

نفس

نفس المفعول دون الفاعل ترجيح بلا مرجح فلا بد من بيان المرجح ونوقض بسائر الصفات الحقيقية بان العالم اذا علم شيئاً فليس ههنا فى الخارج الا العالم والمعلوم واما العلم امر اعتبارى يحصل الخ وكذا القدرة مع المقدور فيلزم منه انكار جميع الصفات الازلية فليتامل (قوله وهذا كما يقال الخ وقد يقال ان هذا النزاع فى الحقيقة راجع الى النزاع فى ان الوجود هل هو نفس الموجود ام زائد عليه حاصله ان الافعال التى هى غير التكوين والايجاد احداث حالة حادثة فى المتعلق كالقطع والصبغ والكتابة فان الاثر المترتب عليها حالة حادثة فى متعلقاتها وجودية كانت او عدمية بخلاف التكوين والايجاد ونحو ذلك فان اثره نفس المفعول لا حالة حادثة فيه لان وجود الشىء عند الشيخ الاشعرى عينه فلما اراد التنبيه على هذه الدقيقة قال التكوين عين المكون ولم يرد بالتكوين نفس الاحداث بل ما يترتب عليه من الاثر فان اطلاق المصادر على الحاصل بها شايع ولما كان وجود الاشياء زائدا عليها عند غيره لم يكن الاثر المترتب على التكوين نفس المكون بل اتصافه بالوجود وفيه مثل ما مر من ان هذا قد بين فى الامور العامة وايضا ان النزاع فى زيادة الوجود عند صاحب المواقف راجع الى النزاع فى الوجود الذهنى فمن لم يثبت الوجود الذهنى كالشيخ قال ان الوجود الخارجى عين الماهية مطلقا ومن اثبته قال ان الوجود الخارجى زائد على الماهية فى الذهن فمن ادعى الغيرية مع انه ناف للوجود الذهنى لم يكن على بصيرة فى دعواه منه وفساده غير خفى لمن له ادنى تميز بلا ابهام لا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول بل يطلب للكلام محملا يصلح محل نزاع العلماء تامل (قوله والتحقيق ميل من الشارح الى مذهب الاشعرى بانه امر اعتبارى (قوله وفيه تكثير للقدماء جدا فيه نوع ايماء الى ان اصل التكثير ليس امرا مستحسنا (قوله والاقرب الى التحقيق من مذهب البعض (قوله منهم من علماء ما وراء النهر (قوله مرجع الكل بمعنى ان مبدأ الكل وما يتوقف عليه صفة حقيقة او بمعنى ان مال الكل ويؤيد الثانى قوله فالكل تكوين (قوله والنجارية من المعتزلة هذا احد قولى النجارى والآخر ما مر من ان كونه مريدا انه ليس بمكره فى فعله ولا بساه مغلوب ولم يتعرض له الشارح لما نقل عنه رحمه الله من ان هذا موافقة للفلاسفة فى نفى كونه فاعلا بالاختيار مع انه ظاهر الفساد فى نفسه وكذا لم يتعرض لما ذهب اليه الكعبى من ان ارادته بفعله وبفعل غيره امره به ولا لما ذهب اليه جمهور المعتزلة من انها علمه بنفع فى الفعل اذ لا يصح قول المصنف ردا لهما (قوله لزم قدمه نوقش بان صحة

الملازمة مبنى على بطلان التسلسل فى جانب العرض كما مرت الاشارة تأمل (قوله بمعنى الانكشاف اشارة الى ان الرؤية مصدر مبنى للمفعول لان الانكشاف صفة المرئى ومصدر المبنى للفاعل صفة الرائى وانما حمل على الاول مع ان العبارة يحتمل الثانى ايضا التبادره من غير تقدير فى العبارة ولانه المتنازع فيه وان كان كل واحد منهما لازما للآخر (قوله معنى اثبات الشيء وانت خبير بان المتبادر منه مصدر المبنى للفاعل وللاثبات معان ايجاد الشيء وتسكين الشيء عن الحركة والوجود والبيان بالدليل (قوله حالة مخصوصة والزيادة فى الانكشاف اعنى الانكشاف التام كما يقتضيه سابق كلامه لكنه يأباه قوله ولنا بالنسبة الخ اذ ذلك يدل على ان الرؤية مصدر المبنى للفاعل وهى الحالة الادراكية لابتأثير الحاسة كما زعمت الفلاسفة ويؤيده ما فى شرح المقاصد انا اذا عرفنا الشمس بحد اورسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرنا وغمضنا العين كان نوعا آخر من الادراك فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع آخر من الادراك فوق الاولين نسميها الرؤية تأمل (قوله بمعنى ان العقل اذ اخلى اى اذا خلى عن الشواغل من التوجه ومداخلة الوهم (قوله ونفسه عطف على المقدر ولو قال بمعنى ان العقل اذا خلى ونفسه يحكم بعدم امتناع رؤية الله تعالى وهو الامكان الذاتى ولو بالنظر من غير احتياج الى الادلة السمعية والعقل لكان اسلم عما قاله الفاضل المحشى هذا هو الامكان الذهنى وليس بمحل النزاع اذ الخصم قائل به تم كلامه بل النزاع هو الامكان الذاتى الذى هو جهة القضية على ان اعتراف الخصم بالامكان الذهنى محل بحث كيف وان الخصم حاكم بامتناع الرؤية الا ان يقال ان الخصم حكم به بالاستدلال ولا شك ان ذلك فرع الامكان الذهنى وايضا ان المقصود بهذا الكلام بيان ما يتوقف عليه الاستدلال بالنقل والسمع دون وضع المسئلة المتنازعة فيها ردا لما يتوهم ان الموقوف عليه هو الحكم بالامكان وعدم امتناع الرؤية وقد يقال ان الظاهر من شرح المقاصد ان الموقوف عليه هو بيان الامكان حيث قال لم يقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان ايضا لان السمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا تم كلامه وقد يقال ان المقصود بهذا الكلام بيان ان الظاهر معناه ان المحتاج الى البيان ما هو مذهب الخصم وما ذكر فى البيان تنبيهات فالقدح فى شيء من مقدمات ادلتنا لا يضرنا بخلاف ما ذكره الخصم الا ان هذا المقصود هل هو يحصل مما ذكره وفيه تردد (قوله مع ان الاصل

عدمه سيما فيما ورد به الشرع (قوله وقد استدل اهل الحق اى المتقدمون من اهل السنة على امكان الرؤية وههنا مقامان الوقوع والامكان والعقل مستقل فى اثبات الامكان من غير احتياج الى النقل والسمع بخلاف الوقع والفعل فانه ليس كذلك ولهذا استدلوا على الامكان بالعقل والنقل وعدم اقتصار على ادلة الوقوع مع انها يفيد الامكان ايضا بل هى ادلة الامكان لما نقلناه من شرح المقاصد والظاهر ان عدم حكم العقل بامتناع الرؤية كاف فى الاستدلال بالدليل النقلى من غير احتياج الى حكم العقل بالامكان ولعل هذا منشأ اهمل الامكان ههنا على الامكان الذهنى فليتأمل (قوله انا نفرق بالبصر اى ندرك بالبصر خصوصية كل منهما وتميز كل منهما من الاخر ولعل هذا من قبيل التنبيه لازالة الخفاء اذ الشئ قد يكون مرئيا بالذات وقد يكون مرئيا بالعرض والمرئى حقيقة هو الاول وقد يشتبه الحال بينهما وليس من قبيل الاستدلال حتى يلزم المصادرة لو اريد به الفرق برؤية البصر كما توهم الفاضل المحشى وقد يرد عليه انه ان اريد الفرق برؤية البصر فمصادرة وان اريد باستعمال البصر فلا يفيد لانا نفرق بالبصر بين الاعمى والاقطع والتحقيق ان الفرق بمدخلية البصر لا يقتضى كون المفروق مبصرا تم كلامه والجواب عنه بان المراد هو التميز بمجرد الاستعمال من غير ان يكون لامر آخر مدخل فيه وتميز الاعمى والاقطع من حيث هو كذلك يحتاج الى معاونة العقل وراء الاحساسية ليس بتام اذ الاحتياج الى معاونة العقل عام والتخصيص بالبعض دون البعض تحكم وايضا ان عدم مدخلية الآخر فى الامور الوجودية التى كلامنا فيها غير معلوم الا ان يقال ان الكلام فى الامور المقطوعة بعدم المدخلية والامور المحتملة فيما لا تثبت له تأمل (قوله ولا بد للحكم المشترك وهو الرؤية بل صلاحية الرؤية ولعله اراد بالحكم ههنا المحكوم به (قوله اذ لا رابع يشترك بينهما ويصلح ويتوهم عليته لصحة الرؤية فلا يتجه المنع بمطلق التحيز وغير ذلك من الامور الشاملة على ان ذلك داخل فى قوله فلا مدخل للعدم لان المراد من العدم الامور العدمية فلا وجه لما قاله الفاضل المحشى ويرد عليه ان التحيز المطلق ووجوب الوجود بالغير بل الامور العامة الخ تم كلامه لكن بقى ان الوجود ايضا من الامور العدمية والقول بان المراد بالوجود الموجود لا يجدى نفعا فليتأمل (قوله ولا مدخل للعدم فى العلية بان يكون نفسها او جزءا منها ولا يمنع بمدخلية العدم بطريق الشرطية واليه اشار قدس سره فى شرح المواقف حيث قال اذ التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو

مركب منه فلا يتجه ما قاله الفاضل المحشى على ما فى شرح المواقف ويرد عليه انه لا يمنع الشرطية فلا يتم المقصود تم كلامه اذ المقصود نفى المدخلية على الوجه المذكور دون نفى المدخلية مطلقا فيرد ما ذكر فى شرح المواقف على المقصود ويتم به المطلوب فلا يرد ما اورد عليه لكن بقى انه قدس سره حمل العلية على ما فهم الاكثر اعنى المؤثر والتحقيق ان المراد بها ما يصلح متعلقا للروءية لا المؤثر كما سيصرح الشارح فى جواب الاعتراض عن قوله ان المراد انشاء الله تعالى تأمل (قوله ويتوقف امتناعها اى الروءية وفى بعض النسخ امتناعه اى امتناع ان يرى على ما هو مدعى الخصم كانه اشارة الى جواب دخل مقدر وهو ان يقال لا يلزم من كون الوجود مشتركا بين الواجب وغيره ان يصح الروءية لجواز ان يكون شىء من خواص الممكن شرطا او من خواص الواجب مانعا فاجاب بقوله ويتوقف الخ حاصله ان الامتناع موقوف على ثبوت وتحقق كون الشىء من الخواص شرطا او مانعا ولم يثبت شىء منهما على امتناع وقوع الروءية بواسطة الامر الخارج من الشرط والمانع لا ينافى صحتها فى نفسها والمدعى هو الصحة فى حد ذاتها تأمل (قوله لا ابتناء على امتناع روءيتها على ما مر فى شرح قوله وبكل حاسة توقف على ما وضعت هى له والحق الجواز لما ان ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للحواس فلا يمتنع ان يخلق عقيب صرف الباصرة ادراك الاصوات مثلا كما هو اصل الشيخ الاشعرى اذ لا توقف فى خلق الله تعالى على شىء حقيقة بل بطريق جرى العادة وعلى هذا يتجه صحة روءية الامور العدمية من غير ان يتوقف صحة الروءية على الوجود (قوله والقابل لها لا العلة المؤثرة (قوله وجوديا اى موجودا خارجيا قال رحمه الله لان ما لا يتحقق فى الاعيان لا يكون متعلقا للروءية بالضرورة والا لزم صحة روءية المعدوم فاندفع به الاعتراضان الاولان وفيه شائبة الدور تدبر (قوله فمتعلق الروءية هو كون الشىء له هوية ما واعترض عليه بان الهوية المطلقة امر اعتبارى فكيف يكون متعلق الروءية بل متعلقها خصوصيات المرئيات ولا يلزم ان يكون كل ادراك صالحا بان يتوسل الى تفصيل المدرك الى ما هو عليه اذ قد يكون اجماليا متعلقا بجملة المدرك من حيث هى مدرك قال رحمه الله تعالى وهذا الدليل منقوض بالملموسية فان متعلق الملموسية ليس الا الوجود بمثل ما مر مع ان صحتها مخصوصة بالاجسام وبعض عوارضها لكن الانسب بمذهب الشيخ التزام صحة الملموسية بالنسبة الى كل موجود وبالجملة قد

اتفق المحققون على ان اثبات صحة الرؤية بالادلة العقلية لايخلو عن شوب والمعتمد فى ذلك هو السمع على ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدى تأمل (قوله لجواز انيكون متعلق الرؤية هى الجسمية ويرد عليه ان متعلق الرؤية فى بادى الرأى لا يزيد على مطلق الهوية وفيه ماعرفت فليتأمل (قوله وتقرير الثانى اى الاستدلال بالدليل السمعى وقد يناقش فيه بان صحة الاستدلال بالنقل موقوف على الحكم بامكان المدعى فكيف يصح الاستدلال بالنقل على الامكان والجواب ان التحقيق ان الموقوف عليه عدم حكم العقل بالامتناع لا الحكم والجزم بالامكان على ما اشار اليه الشارح فى صدر القول فليتأمل (قوله لكان طلبه جهلا وفيه مسامحة لايخفى (قوله والمعلق بالممكن الخ قال الفاضل المحشى يرد عليه انه يصح ان يقال ان انعدم المعلول انعدم العلة والعلة قد يمتنع عدمه والسر فيه ان الارتباط بحسب الوقوع دون الامكان تم كلامه وتفصيل كلامه ان الارتباط بين الشرط والجزاء بحسب الوقوع والتحقق لا الامكان لان امكان الشىء ذاتى وما بالذات لا يكون بالغير والجواب ان المراد بالممكن المعلق عليه هو الامكان الصرف الخالى عن الامتناع مطلقا ولاشك ان امكان المعلول فيما امتنع عدم علته ليس كذلك بخلاف استقرار الجبل فانه ممكن صرف غير ممتنع لا بالذات ولا بالغير ورد بان المعلق عليه هو استقرار الجبل فى المستقبل وعقيب النظر فيه بدليل الفاء وحين تعلق ارادة الله تعالى بعدم استقراره عقيب النظر فلستحال استقراره وان كان استحالته بالغير والاولى فى الجواب عن اصل الشبهة منع صحة ذلك القول لغة والتمسك بما عليه العرف واللغة تأمل (قوله وقد اعترض عليه بوجوه منها ان الرؤية مجاز عن العلم الضرورى لانه لازمها واطلاق الملزوم وارادة اللازم شايع فصار معنى قوله ارنى انظر اليك اجعلنى عالما بك علما ضروريا اجيب بان النظر الموصول بالى نص فى الرؤية فلا يترك بالاحتمال مع ان طلب العلم الضرورى لمن يخاطبه تعالى وينلجيه غير معقول كذا فى شرح المواقف قال الفاضل المحشى ويرد عليه ان المراد هو العلم بهويته الخاصة والخطاب لايقتضى الا العلم بوجه كمن يخاطبنا من وراء الجدار تم كلامه ورد بانه ان اريد بالعلم بهويته الخاصة انكشاف هويته تعالى عند موسى عليه السلام بمعنى انكشاف المشاهد فهو الرؤية بعينها وان اريد به نوع آخر من الانكشاف فلا بد من تصويره وبيان امكانه فى حقه تعالى ولزومه لرؤيته وعدم لزومه لخطابه حتى يحمل كلامه المؤول عليه ان ارتضاه (قوله واجيب

*

حيث الاضافة الى حدود المسافة متصور على وجه جزئى ملائم مع القصد المترتب عليه (قوله العضلات جمع عضلة وهى لحمة مجتمعة مع العصب فى المفاصل (قوله لئلا يحتاج اشارة الى وجه ترجيح هذا الوجه قال الفاضل المحشى ينبغى ان يجعل المصدر بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به ثم يحمل الاضافة بمعونة المقام على الاستغراق والا فالمعمول يعم مثل السرير بالنسبة الى النجار فلا يتم المقصود واما الما الموصولة فهى عامة وضعا وبالجملة حذف الضمير اقل تكلفا تم كلامه ولعل هذا منه اشارة الى ترجيح التوجيه الثانى من عدم الحذف الذى فى التوجيه الاول وقد يقال ان اطلاق المصدر على الهيئة الحاصلة بالمعنى المصدرى مشهور كاطلاقه على المعنى المصدرى وهو المراد ههنا كما سيصرح به الشارح فى آخر الدرس ولاشك ان ذلك ليس من قبيل جعل المصدر مبنيا للمفعول وان الفعل بمعنى الهيئة لايعم مثل السرير فح يتم المقصود من غير احتياج الى حمل الاضافة الى الاستغراق وايضا ان الما الموصولة يعم مثل السرير فلا يتم المقصود مالم يحمل على الاستغراق وكونها عام الوضع ليس قطعيا فى كلية الحكم وبالجملة ان هذا التوجيه سالم عن التكلف فضلا عن ان يكون اكثر تكلفا على انه قد يناقش فى كون المصدر بمعنى المفعول تكلفا اذ هو الشائع المتعارف بل فى حمل الاضافة على الاستغراق لكن بقى ان الاضافة على كل تقدير لابد ان يحمل على الاستغراق والا لم يتم المقصود اعنى كون جميع افعال العباد مخلوقة البارى الا ان يقال ان الجزئية كافية فى الرد وابطال مذهب الخصم اعنى السالبة الكية او يقال لاقائل بالفصل فيتم المقصود باثبات الايجاب الجزئى ولو قيل لا اضافة فى الآية فما معنى حملها على الاستغراق فدفعه غير خفى (قوله ويشمل الافعال شمول الكلى لجزئياته كانه قيل فعلى هذا لايتم فح لايفيد المطلوب اذ المعمول لايتناول الافعال فاجاب بما حاصله ان المراد بالافعال فى مبحثنا هذا هو الحاصل بالمعنى المصدرى وهو من جملة المعمول قريبا به (قوله وللذهول عن هذه النكتة قد يتوهم وقد يناقش فيه بانه يجوز ان يكون منشاء التوهم تعارف واشتهار استعمال المعمول فى محل العمل كما يقال هذا السيف معمول فلان دون الذهول عن النكتة فتامل (قوله اى ممكن فلا يعم صفاته تعالى ايضا اذ كل ممكن محدث عندهم (قوله بدلالة العقل يعنى ان الواجب تعالى مخصوص منه عقلا اذ لا يتصور كونه مخلوقا والعام اذا خص منه البعض بدلالة العقل قطعى فيما عدا المخصوص كما بين فى

موضعه فلا يتجه ما قيل من الشيء يعم الواجب والعام اذا خص منه لا يبقى حجة قطعية فيما عداه (قوله بل لا يجعلون لا بخ عن الاشارة الى توجيه الآية عن جانب المعتزلة (قوله قاعدة التكليف اعنى كون الانسان مكلفا اذ مبناه على القدرة والاختيار وكذا مبنى البواقى (قوله والجواب ان ذلك اشارة الى بطلان قاعدة التكليف واما الجواب عن البواقى فان المدح والذم باعتبار المحلية وان الثواب والعقاب ليس دائرا على الاستحقاق بل فضل محض وعدل مترتب على الاعمال كترتب الاحراق على مس النار (قوله على الجبرية اى الخالصة اذ هم لا يثبتون للعبد قدرة لا موءثرة ولا كاسبة كالاشعرية وهم الجبرية الغير الخالصة (قوله اصلا لا موءثرة ولا كاسبة (قوله اوّلا ولعله اشارة الى النقض (قوله واذ يخلق من الطين اه اى من حيث الهيئة وبه يشعر اعتبار الهيئة فى جانب المشبه به فلا يرد ان الكلام ومحل النزاع فى الاعمال دون الاجسام فلا وجه للتمسك به (قوله خطاب التكوين وهو مصدر معناه توجيه الكلام نحو الحاضر بن واريد به ههنا ما وقع به الخطاب اعنى قوله تعالى كن فيكون ويوءيده قوله تعالى اذا اراد شيئا ان نقول له كن فيكون وانما لم يجزم به لاحتمال ان يكون عبارة عن الفعل مع الارادة (قوله وهو عبارة عن الفعل مع زيادة احكام واتقان على ما فى الصحاح القضاء الصنع والتقدير ويوءيده قوله فقضاهن سبع سموات فح يكون القضاء من الصفات الفعلية وما فى شرح المواقف ان قضاء الله عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هى عليه فيما لا يزال فيما يحتاج الى البيان حتى يدل على وضعه لذلك لغة او عرفا او اصطلاحا ولذا لم يلتفت اليه الشارح واما عند الفلاسفة على ما صرح به المحقق الطوسى فى شرح الاشارات فهو عبارة عن وجود جميع الموجودات فى علم العقل مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عن وجودها فى موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد وعلى ما صرح به فى المحاكمات هو العلم بجميع الموجودات جملة ومآلهما واحد فتأمل ولم يلتفت الى ما يقال انه عبارة عن ايجاد الموجودات على قدر مخصوص لما لم يعتبر معنى الايجاد فى المعنى اللغوى والنقل خلاف الاصل ولا دليل يدل عليه ولا الى ما نقل عن الفلاسفة ايضا كذلك (قوله وما يترتب بطريق العادة دون الوجوب والاضطرار (قوله وهو يستدعى الارادة قيل ان مجرد الخلق لا يطلب الارادة (قوله كما انه علم منها اشارة الى النقض (قوله الا يرى للتوضيح دون الاثبات (قوله يأمره بالشيء وقد مر ما فيه (قوله وقد تمسك من الجانبين اما من جانبنا كقوله تعالى ما كانوا ليوءمنوا الا ان

يشاء الله فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا ان كان الله يريد ان يغويكم ولو شاء الله لجمعهم على الهدى ولو شاء الله لهديكم اجمعين واما من جانبهم فمثل قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وان الله لا يأمر بالفحشاء ولا يرضى لعباده الكفر والله لا يحب الفساد وتأويلنا ان فعل الله لا يوصف بالظلم والمراد بنفى الظلم نفى لازمه اعنى الارادة واما نفى الامر والمحبة والرضى نفى الاخص فلا يفيد نفى الاعم واما تأويلاتهم فقد قال الشارح عمدة لهم فى هذا الباب حمل المشية على مشية القصر والالجاء وحين سئلوا عن معناه تحيروا (قوله وللعباد افعال اختيارية والظاهر تقديم هذه المسئلة على مسئلة خلق الافعال ولعل وجه تقديم مسئلة الخلق كون موضوعها ذات الله تعالى (قوله طاعة وهى ما يثاب بالامتثال سواء كان مأخذا بالترك اولا (قوله ان الاول باختياره اى مقارن لاختياره ومتمكن من تركه بخلاف الثانى فانه ليس كذلك وهذا القدر معلوم بالضرورة وان وجوده هل هو بتأثير قدرتنا فمحتاج الى البيان عقلا ونقلا (قوله استحقاق الثواب بطريق جرى العادة لا بطريق الايجاب كما هو مذهب المعتزلة

) تمت (

حاشية المولى المحقق الالمعى احمد بن موسى الشهير بالخيالى على شرح العقايد النسفية للعلامة التفتازانى المقبول بين الافاضل و المتعالى

(احوال المصنف)

احمد بن موسى شمس الدين الشهير بالخيالى قرأ على ابيه مبانى العلوم ثم وصل الى خدمة المولى خضر بيك وكان مدرسا بسلطانية بروسا ثم صار مدرسا ببعض المدارس ولما مات تاج الدين ابراهيم الشهير بابن الخطيب والدخطيب زاده بمدرسة ازنيق عرض محمود پاشا الوزير الى السلطان محمد خان للخيالى فقال السلطان اليس هو الذى كتب الحواشى على شرح العقايد وذكر فيها اسمك قال نعم فقال انه مستحق ؛ وكان الخيالى تهيأ فى تلك الايام للحج فجاء قسطنطنية فاعلمه الوزير فقال ان اعطيتنى وزارتك واعطانى السلطان سلطنته لاترك هذا السفر فلما رجع صار مدرسا بها ولم يثبت الا قليلا حتى مات وكان سنه ثلاثا وثلثين سنة وكان مشتغلا بالعلم والعبادة وكان يأكل فى يوم وليلة مرة واحدة وكان نحيفا فى الغاية حتى روى ان حلق سبابته وابهامه يدخل فيها يده الى عضده ومن تلامذته المولى غياث الدين الشهير بپاشا چلبى وكمال الدين قره كمال ومن تصانيفه حواشى شرح العقايد سلك فيها مسلك الايجاز والالغاز وحواشى على اوائل شرح التجريد وشرح نظم العقايد لاستاذه خضر قال الجامع قد انتفعت بحواشيه على شرح عقايد النسفى وهى حواش نفيسة مشتملة على فوائد غريبة بعبارات موجزة تشتمل على معان لطيفة وقد تداولها علماء زماننا بالدرس والتدريس وذكر صاحب الكشف عند ذكر حواشى شرح التجريد وفاة الخيالى سنة ٨٧٥ سبعين وثمانمائة وعند ذكر حواشى شرح عقايد النسفى انه مات بعد سنه ٨٦٥ ستين وثمان مائة وان تاريخ تاليفها آخر رمضان سنه ٨٦٢ اثنين وستين وثمان مائة الفوائد البهية



بسم الله الرحمن الرحيم

اما بعد الحمد لمستأهله والصلوة على سيد رسله وآله وصحبه موضحى سبله فدونك ايها السارى هذا النبراس كتاب فيه نور وهدى للناس يرشدك الى المكامن الخفية من شرح العقايد النسفية امليته آوان الدعة والاستراحة عن فتور المطالعة سالكا فيه جادة الايجاز من غير تعمية والغاز وحين ما حمت حول تحسينه ورمت تزيين شينه وسينه الحقته الى خزانة من لا مثل له فى العلى وله المثل الاعلى الصاحب الاعظم والدستور المعظم بابه كعبة الحاجات يطوى اليه من كل فج عميق ويستقبله وجوه الامال من كل بلد سحيق باهت تيجان الوزارة بهامته وحلل الامارة بقامته ولى الايادى والنعم ومربى اهل الفضل والحكم آخذ ايدى العلماء والعلوم ورافع الوية الشرع والمرسوم حائز المآثر والمفاخر وحاوى الرياسات بالاول والآخر اول مدارج طبعه النقاد آخر مقامات نوع الانسان وآخر معارج ذهنه الوقاد خارج عن طوق البشر بل عن حد الامكان (شعر) لو لم يدل الوهم حيث جلاله (ما خيل طيف خيال سامى حاله) ناظورة الديوان آصف عصره (وهو الوزير الفرد فى اقباله) (محمود اهل الفضل طرا كاسمه) وكفى به برهان حسن خصاله (بكماله فى الاوج بدر كامل) بحر محيط زاخر بنواله (فى كل علم عالم متبحر) فى فن علم عالم بخياله سحبان عى فى فصاحة

لفظه

قوله لمستأهله) قال فى الصحاح تقول فلان اهل لكذا ولا تقول مستأهل لكن ذكر عبارة المستأهل فى الكشاف فى اوائل سورة البقرة) (بهشتى

قوله فدونك) جواب بمعنى خذ السارى السائر بالليل من السرى بالضم والنبراس المصباح وهو نصب على انه مفعول دونك شبه كتابه بالمصباح فى ازالة الظلام المطلق لوجودها فى ضمن كل من ازالتى ظلام الجهل وظلام الليل فاستعار اسمه له بقرينة حالية والمعنى ايها السائر فى ليالى الطلب خذ هذا الكتاب الشبيه بالمصباح حتى يحصل مطلوبك ٢) (بهشتى

قوله شينه وسينه) قيل الشين المسائل المتحلية بالدلائل والسين الغير المتحلية *) (بهشتى

(قوله سحبان) اسم لافصح شعراء العرب حتى قيل فى حقه انه كان لايكرر لفظا وعى بالفتح عاجز بهشتى قوله معن) بالفتح ثم السكون ابن زايدة اجود العرب والبخل خلاف السخاء والا فضال الانعام بهشتى (قوله الى سماك) بكسر العين السماكان

لفظه معن بليغ البخل فى افضاله المصائب الافكار فى تدبيره الثاقب الاراء فى اقواله للناس يبذل ليس يمسك لفظه فكانما الفاظه من ماله يتزاحم الانوار فى وجناته فكانه متبرقع بفعاله وهو الذى عم انعامه وفشا الوزير الكبير محمود پاشا اوضح الله غرة العزة بضيائه ورفع علم العلم باعلائه ولازال مورد افضاله ما مد بين المآرب يوجد عليه امة من الناس يسقون منه المطالب فان رفعه الى سماك القبول فقد سعد كوكب الامل فى برج شرف الحصول والله ولى الاعانة وكفى به وكيلا قال الشارح النحرير عامله الله بلطفه الخطير بعد ما تيمن بالتسمية (الحمد لله) اقول فى تعقيب التسمية بالتحميد اقتداء باسلوب الكتاب المجيد وعمل بما شاع بل وقع عليه الاجماع وامتثال بحديثى الابتداء ومايتوهم من تعارضهما فمدفوع امابحمل الابتداء على العرفى الممتد او بحمل احدهما على الحقيقى والآخر على الاضافى كما هو المشهور ولك ان تجعل الباء فى الحديثين للاستعانة ولاشك ان الاستعانة بشىء لا ينافى الاستعانة باخر او للملابسة ولا يخفى ان الملابسة تعم وقوع الابتداء بالشىء على وجه الجزئية وبذكره قبل الابتداء بلا فصل فيجوز ان يجعل احدهما جزأ ويذكر الآخر قبل بدون فصل فيكون آن الابتداء آن التلبس بهما اقول (المتوحد بجلال ذاته) الظ ان الباء صلة التوحد يقال توحد برأيه اى تفرد به واستقل فمعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير فى جلال الذات او الذات

كوكبان نيران والسماك من منازل القمر والسعودة خلاف النحوسة والكوكب النجم والبرج واحد البروج الاثنى عشر المختلفة شرفا ونحوسة بالنسبة الى ابعاض الكواكب * بهشتى قوله باسلوب الكتاب (انما ذكره لان المتبادر من الاقتداء بالكتاب هو الامتثال لمضمونه والمراد الاقتداء به فى اسلوبه فمن غفل عن هذه النكتة غير الاسلوب * بهشتى (قوله الاستعانة بالشىء لا ينافى) لان الاستعانة فى بناء بيت بزيد مثلا لاينافى فى الاستعانة بعمرو وغيره وما يقال من انه تجويز لتقديم التحميد على التسمية فمجاب بانه لا ضير اذا مر الترتيب مستفاد من اسلوب كتاب الله لامن الحديثين * بهشتى (قوله ولا يخفى ان الملابسة اى مطلق الملابسة تعم وقوع الفعل مع كون

المجرور جزءا منه اقيم مقام الفاعل ووقوعه مع ذكر المجرور قبل الابتداء بلا فصل بمعنى توجد الملابسة فى كلتى تينك الصورتين فلا يدافع بين الحديثين هذا هو تحقيق كلامه ههنا حق التحقيق وادعاء الخلاف بمعزل عن فهم كلامه الدقيق (بهشتى

الجليلة على فهم حصول الصورة ويحتمل ان يكون للملابسة في صيغة المفعل اما للصيرورة بدون صنع كقولهم تحجر الطين اى صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير ومنه التكون والتولد واما للتكلف ولما استحال في شأنه تعالى يحمل على الكمال كما قيل في المتكبر ونحوه فمعنى التوحد بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية او الكاملة مع ملابسة جلال الذات قوله (بساطع حججه) الاولى كون الضمير لله تعالى ليفيد ان آية نبينا اعظم من آيات سائر الانبياء ويجوز ان يكون لمحمد عليه الصلوة والسلام فساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب قوله (وبعد فان) هذه الفاء اما على توهم اما وعلى تقديرها في نظم الكلام بطريق تعويض الواو عنها بعد الحذف على انه لامنع من اجتماع الواو مع اما كما وقع في عبارة المفتاح في اواخر فن البيان قوله (واساس قواعد عقايد الاسلام) القواعد جمع قاعدة وهى الاساس واساس العقايد الاسلامية هو الكتاب والسنة لان العقايد يجب ان يستفاد من الشرع ليعتد بها وهما يتوقفان على المسائل الكلامية ففى هذه القرينة ترقى في المدح لشمول الاولى الكتاب والسنة بخلاف الثانية ويمكن ان يقال اساس العقايد ادلتها التفصيلية وهى يتوقف على هذا العلم بناء على ان مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو المختار قوله (هو علم التوحيد والصفات) اى علم يعرف فيه ذلك فالمراد هو المعنى الاضافى ويمكن ان يراد المعنى اللقبى فنسبة الوسم الى الكلام لكونه اشهر (قوله المنجى عن غياهب الشكوك) اشارة الى فائدة من فوائده الغيهب ما اشتد سواده فلرجحان الشك على الوهم اضاف الغيهب

اليه

(قوله ليفيد ان آية نبينا) لان الاضافة للتعظيم فحجج الله اعظم من حجج الانبياء فلا صعوبة في هذا المقام الاعلى من غفل * بهشتى (قوله يتوقفان) فان قلت لاوجه لتوقف الكتاب او السنة على المسائل الكلامية لعدم توقفهما في نفس الامر الا على ذات المتكلم والرسول المبعوث قلت المراد توقف ثبوتها اعنى التصديق بكونهما كتابا ربانيا وسنة نبوية ويصرح به رحمه مبالغة في مدح العلم وترغيبه مع وجود الاعتماد على فهم السامع ٢ بهشتى فان قلت اولا ان العقايد من الكلام وكون الكلام اساس اساسها يقتضى كون الشىء اساسا لنفسه اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية وثانيا ان الكلام اساس العقايد لانه اساس الاساس والكتاب اساس الكلام لان العقايد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس اساس العقايد فالفقرة الثانية يشمل الكتاب والسنة مثل الاولى قلت اولا ان الحصر

اليه والظلمة المطلقة الى الوهم (قوله نجم الملة والدين) هما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان الشريعة من حيث انها يطاع لها دين ومن حيث تملى وتكتب ملة والاملال وهو بمعنى املاء وقيل من حيث انها تجمع عليها ملة (قوله فى دار السلام) اى الجنة سميت بها لسلامة اهلها من كل المو آفة ولان خزنة الجنة تقول لاهلها سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين ولان السلام اسم من اسماء الله تعالى فاضيفت اليه تشريفا له ومعنى هذا الاسم هو الذى منه ووجه تخصيص هذا الاسم ظاهر قوله (طاويا كشح المقال الكشح الجنب وطى الكشح كناية عن الاعراض (قوله الاطناب والاخلال) بالجر مجموعهما بدل من الطرفين او بيان لهما ولما تعدد المتبوع معنى اجرى الاعراب على كل منهما ويجوز رفعهما على انهما خبر مبتداء محذوف (قوله هو حسبى ونعم الوكيل) رد الشارح فى بعض كتبه هذا العطف بان الجملة الثانية انشائية فلا تعطف على الاولى الاخبارية وكذا على حسبى باعتبار تضمنه معنى يحسبنى لانه خبر ايضا ويرد عليه ان المراد بالجملة الاولى انشاء التوكل لا الاخبار عنه تعالى بانه كاف وهو ظ (وايضا يجوز ان يعتبر عطف القصة على القصة بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية ورده بعض الفضلاء ايضا بانه يجوز ان يقدر مبتدا فى المعطوف بقرينة المعطوف عليه اى وهو نعم الوكيل فيكون اخبارية كالاولى ثم قال وايضا يجوز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب ويدل عليه قطعا قوله تعالى قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل لان هذه الواو من الحكاية لا من المحكى اذ لا مجال للعطف فيه الا بتأويل بعيد لا يلتفت اليه وهو ان يقال تقديره وقلنا نعم الوكيل وليس هذا مختصا بما بعد القول لحسن قولنا زيد ابوه عالم وما اجهله

المذكور ممنوع وان سام فالعقايد بحسب اعتما ادها يتوقف على الكتاب المتوقف على العقايد بحسب ذاته وثانيا ان المتبادر من اساس الشىء هو الاساس بالذات وان سلم فاساس الفن ما يتوقف هو عليه بجميع مسائله لا بعض مسائله ان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقايد والكتاب انما هو اساس العقا يد من حيث الاعتقاد فلا يكون ساسا الاساسها من حيث هو اساس فليتامل منه رحمه (قوله عطف القصة) آه قيل عليه يعتبر فيه تعدد الجمل ووحدة الغرض المسوقة هى له والجواب تعدد الجمل وان كان معتبرا فى مفهوم القصة لكن عطف القصة امر اصطلاحى لا يجب تعدد طرفيه فى جميع مواده بل شرط صحته انما هو سوق الطرفين لغرض واحد ولذا قال به صاحب الكشاف واختاره الشارح ايضا كما صرح به هذا القائل وعدم التعويل عليه من قلة التدبر (بهشتى

ويرد عليه انه يحتمل ان يكون الواو فى الاية من المحكى
بتقدير المبتداء فى المعطوف اوعطفه على الخبر المقدم
ثم ان حسن المثال المذكور بدون التقدير مم وبعد تقدير
المبتداء فى المعطوف يكون اخبارا كالمعطوف عليه (قوله اعلم
ان الاحكام الشرعية) للحكم معان ثلثة نسبة امر الى اخر ايجابا
اوسلبا وادراك وقوع النسبة اولا وقوعها وخطاب الله
تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير
كالوجوب والاباحة ونحوهما وهذا الاخير غير مراد ههنا
لانه وان عم الفعل والاعتقاد لكن يلزم انحصار مسائل
الكلام فى العلم بالوجوب واخواته واستدراك قيد الشرعية
اللهم الا ان يحمل على التجريد فى الاول او التأكيد فى
الثانى او يجعل التعريف للحكم الشرعى فالمراد اما المعنى
الاول ووجهه ظ او الثانى فح يجعل العلمان عبارة عن المسائل
او الملكة وعلى التقديرين معنى الشرعية مايؤخذ من
الشرع لامايتوقف عليه الشرع لان وجوده تعالى ووحدته
لايتوقف على الشرع لكن الاحكام الاعتقادية انما
يعتد بها اذا اخذت من الشرع (قوله منها مايتعلق بكيفية العمل
ان اريد به مطلق التعلق فالامر ظ وانما لم يعتبر التعلق
بنفس العمل فى الاول لان تعلقها بالعمل من حيث الكيفية وتعلق
عامة الاحكام الثانية ليس كذلك (وان اريد به تعلق الاسناد
بطرفيه او التصديق بالقضية فالمراد باعتقاد المعتقدات
مثل وجوب الواجب ووحدته فح فيه اشارة الى ان موضوع
الفقه هو العمل (وما يتوهم من ان موضوعه اعم من العمل
لان قولنا الوقت سبب وجوب الصلوة من مسائله وليس
موضوعه بعمل ولانهم عدوا الفرايض بابا من الفقه وموضوعه
التركة ومستحقوها (ففيه ان ذلك القول راجع الى بيان
حال العمل بتأويل ان يقال ان الصلوة تجب بسبب الوقت

قوله فى العلم بالوجوب كوجو
ب اعتقاد المعتقدات واما
المسائل التى قصد منها نفس
الاعتقاد فيلزم ان لايكون
من مسائل الكلام (بهشتى
(قوله على التجريد فى
الاول) اى فى جواب السؤال
الاول وهو لزوم الانحصار
ووجه التجريد هو ان
يحذف قيد الاقتضاء
والتخيير من تعريف
الحكم فمن حمله على خلاف
ماقلنا فقد عول على نسخة
او الفاصلة ولعلها سهو
منشائه وجودها فيما عطفت
على مدخولها (بهشتى
قوله فالامر ظ) يعنى
يجوز تعلق احد القسمين
بالعمل وبكيفيته ايضا ولا
يجب تاويل الاعتقاد ح
لتحصيل امكان تعلق القسم
الاخر به سواء اريد بالاحكام
النسب او التصديقات
لكون التعلق بمعنى انتساب
ما قيل (بهشتى (قوله
فيه اشارة الى ان مطلق
التعلق لايعين كون العمل
من الطرفين بخلاف تعلق
الاسناد فانه يعين الموضو
عية لعدم احتمال المحمو
لية فافهم * بهشتى

كما

كما ان قولهم النية فى الوضوء مندوبة فى قوة قولنا ان الوضوء يندب فيه النية (ثم انه ينبغى ان يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين المستحقين كما اشار اليه من عرفه بانه علم يبحث فيه عن كيفية قسمة التركة بين الورثة لا التركة ومستحقوها على ماقيل (وبالجملة تعميم موضوع الفقه مما لم يقل به احد (قوله وبالثانية علم التوحيد والصفات) هذا من قبيل العطف على معمولى عاملين مختلفين والمجرور مقدم (قال فى التلويح الاحكام الشرعية النظرية تسمى اعتقادية واصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا وبه يظهر ان ليس العلم المتعلق بالثانية على الاطلاق علم التوحيد لان حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه والجواب ان هذه المسئله مشتركة بين الاصولين والمغايرة بحسب البحث بناء على ان موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية (قوله اشهر مباحثه) يشير الى ان له مباحث اخرى اما عند من يقول بان موضوعه اعم من ذات الله فظ واما عند غيره فلان الصفة المطلقة عندهم هى الصفة الذاتية الوجودية ولذا لم يعدوا مباحث الاحوال والافعال والنبوة والامامة من مباحث الصفات وان رجع الكل الى صفة ما على ان الامامة انما هى من الفقهيات الا عند بعض الشيعة (قوله وقد كانت الاوائل) تمهيد لبيان شرف العلم وغايته مع الاشارة الى دفع مايقال من ان تدوين هذا العلم لم يكن فى عهد النبى عليه السلام ولا فى عهد الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم اجمعين ولو كان له شرف وعاقبة حميدة لما اهملوا (قوله لصفاء عقائدهم) هذا مع ما عطف عليه متعلق بقوله مستغنين قدم عليه للاهتمام او للاختصاص اى هذه الامور بسبب استغنائهم لا ماتوهم من عدم الشرف والعاقبة الحميدة الا يرى انه لما ظهرت الفتن فى زمن

(قوله والجواب ان هذه المسئلة) يرد عليه ان تغاير جهة البحث لا يدفع الخروج مع ان المقصود بيان ان تلك الاحكام مختصة بهذا الفن فافهم واجاب بعضهم عن اصل السوال بانكار كون الحجية من مسائل الاصول بنا على ان اصول الفقه يبحث عن الادلة الشرعية من حيث اثباتها للاحكام فلو كانت هذه مسائلها يلزم ان يبين موضوع الفن فيه لكن يقه ان الدليل الاصولى اعم من الحجة لصدقه على القياس فيجوز ان يكون موضوعية الاجماع باعتبار كونه فردا منه ثم يثبت كونه حجة اى دليلا قطعيا فتامل ١٢ بهشتى (قوله الا عند بعض الشيعة فان مرجعها عندهم الى نصب الامام المتصف بالصفات المخصوصة واجب على الله فيكون عندهم من المسائل المتعلقة بالاعتقاد ١٢ عبد الحكيم

المالك دون الفقه مع انه من التابعين (قوله وسموا ما يفيد معرفة الاحكام) ان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام لا ما يفيدها قلت المعرف ههنا هو المسائل المدللة فان من طالعها ووقف على ادلتها حصل له معرفة الاحكام عن ادلتها (ولك ان تقول الفقه هو علم الاحكام الكلية لا معرفة الاحكام الجزئية فان علم وجوب الصلوة مطلقا يفيد معرفة وجوب صلوة زيد وعمرو مثلا وقد يقال التغاير الاعتباري كاف في الافادة كما يقال علم زيد يفيد صفة كمال (واما جعل المعرف بمعنى ملكة الاستنباط والاستحضار فسيأتي الكلام اعني قوله عن تدوين العلمين وتمهيد القواعد وترتيب الابواب يابى عنه (لكن يرد على اول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد وليس بفقيه اجماعا وغاية ما يقال انه كما اجمع القوم على عدم فقاهة المقلد كذلك اجمعوا على ان الفقه من العلوم المدونة والتوفيق بين هذين الاجماعين انما يتأتى بان يجعل للفقه معنيان وعدم حصول احدهما في المقلد لا ينافي حصول الآخر فيه

(قوله عن ادلتها) متعلق بالمعرفة وكونها عن الادلة مشعر بالاستدلال بملاحظة الحيثية فان الحاصل من الدليل من حيث هو دليل لا يكون الا استدلاليا فيخرج علم جبرائيل والرسول عليهما السلام فانه بالحدس لا بتجشم الاكتساب فان قلت للرسول علم اجتهادي ببعض الاحكام فلا يخرج بهذا القيد (قلت تعريف الاحكام للاستغراق فلا اشكال

(قوله ومعرفة احوال الادلة) الظ انه معطوف على معرفة الاحكام ففيه مثل ما مر من الكلام وان التزم العطف على الموصول يرتفع الاشكال وقس عليه قوله ومعرفة العقايد

(قوله كالمنطق للفلسفة) عد في المواقف كونها بازاء المنطق وجها آخر مغايرا لكونه مورثا للقدرة على الكلام وجمعهما الشارح نظرا الى ان كونه بازاء المنطق باعتبار

أنه يفيد

(قوله لكن يرد على اول الاجوبة) لا ظهور لهذا الورود اذ المعرفة المستفادة من المسائل المدللة يجوز ان لا يكون فقها اذا لم تحصل بطريق الاستنباط فافهم ٦ (بهشتى)

(قوله والتوفيق) لا تدافع رأسا لان كون الفقه مدونا لا يقتضى فقهية معرفته التقليدية الا ان يثبت اطلاقهم عليها ايضا (بهشتى)

(قوله فيخرج علم جبرائيل والرسول عليه السلام) وجه خروجهما ان تصديقهما بالاحكام لا يفيد لهما معرفة الاحكام بالاستدلال (بهشتى)

انه يفيد قوة على الكلام كما ان المنطق يفيد قوة على النطق فيؤل الكلام الى كونه مورث القدرة (قوله فاطلق عليه هذا الاسم) اى اولا اذ لولم يقيد به لضاع اماقيد الاول فى الاول او ذكر وجه التخصيص فى الثانى اذ لا شركة فى كونه اول مايجب حتى يختص للتميز واما احتمال تسمية الغير به لغير هذا الوجه فقائم فى سائر الوجوه ايضا مع انه لم يتعرض لوجه التخصيص فى غيره (قوله هذا هو كلام القدماء) اى مايفيد معرفة العقائد من غير خلط الفلسفيات هو كلام السلف (والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقيب ذكر كلامهم (قوله المنزلة بين المنزلتين) اى الواسطة بين الايمان والكفر لا بين الجنة والنار فان الفاسق مخلد فى النار عندهم (وقال بعض السلف الاعراف واسطة بين الجنة والنار واهلها من استوى حسناته مع سيئاته على ماورد فى الحديث الصحيح لكن مآلهم الى الجنة فلايكون دار الخلد وقيل اهلها اطفال المشركين وقيل الذين ماتوا فى زمان فترة من الرسل (قوله قال الحسن قد اعتزل عنا) ان قلت سيجىء ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن فلا اعتزال من مذهبه (قلت الكافر ينصرف عند الاطلاق الى المجاهر والمنافق كافر غير مجاهر فلامنزلة بين المنزلتين عنده (قوله لايثاب ولايعاقب) (لايقال لا واسطة بين الجنة والنار عندهم وعدم الثواب والعقاب فى الجنة والنار ينافى كونهما دارى ثواب وعقاب (لانا نقول معنى كونهما دارى ثواب

(قوله اولا) اى قبل الاطلاق على الغير لا بمعنى ان تسميته وقت التدوين وقعت قبل الكل وترك الشارح التقييد لظهوره بناء على عدم شركة الغير فى هذا الاسم وجهه بعضهم بان علة الاطلاق هى الوجوب لكن لما كان وجوب الكلام قبل سائره دون اولا فاطلق عليه وقت التدوين اسم سببه فى التعليم والتعلم ولا يذهب عليك انه خلاف الواقع لتقدم تدوين الفقه عليه فافهم)
بوشتى

وعقاب انهما محل للثواب والعقاب لاان كل من دخلهما يثاب ويعاقب (ولو سلم فهو بالنسبة الى اهل الثواب والعقاب وهم المكلفون عندهم (وقد نص المعتزلة بان اطفال المشركين خدام اهل الجنة بلاثواب فالمراد بقوله فادخل الجنة دخولها مثابا بها ومستحقا لها كما يدل عليه السياق ولذا فرع على الايمان والاطاعة ونسب الدخول الى نفسه وقد عليه قوله فدخلت النار (قوله فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا) ذهب معتزلة البصرة الى وجوب الاصلح فى الدين بمعنى الانفع وقالوا تركه بخل اوسفه يجب تنزيه الله تعالى عن ذلك فالجبائى اعتبر فى الانفع جانب علم الله تعالى فاوجب ما علم الله تعالى نفعه فلزمه مالزمه وبعضهم لم يعتبر فيه ذلك وزعم ان من علم الله تعالى منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب فلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيرا وذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح فى الدين والدنيا معا لكن بمعنى الاوفق فى الحكمة والتدبير ولا يرد عليهم شىء (قوله فسموا اهل السنة والجماعة) وهم الاشاعرة هذا هو المشهور فى ديار خرسان والعراق والشام واكثر الاقطار وفى ديار ماوراء النهر اهل السنة والجماعة هم الماتريدية اصحاب ابى منصور الماتريدى وماتريد قرية من قرى سمرقند وبين الطائفتين اختلاف فى بعض المسائل كمسئلة التكوين وغيرها

(قوله فقال قال اهل الحق) الظاهر ان المقول مجموع ما فى الكتاب فالمراد باهل الحق اهل السنة وان خص بقوله حقايق الاشياء ثابتة فالمراد

(قوله انهما محل للثواب والعقاب) قيل ظواهر النصوص تدل على كون دخول النار جزاء الكفر والعصيان واجمع الامة عليه فالصواب الاقتصار على ان دخول الجنة لايستلزم الثواب لكن ذكر رئيس اهل السنة ابو المعين النسفى رح فى بحر الكلام ان اطفال المشركين عند بعض المعتزلة كابائهم مخلدون فى النار فلا اجماع كما ترى (بهشتى)

(قوله ابو منصور الماتريدى هو تلميذ ابى نصر العياض تليمذ ابى بكر الجرجانى تلميذ محمد بن الحسن الشيبانى من اصحاب الامام اعظم ابى حنيفة الكوفى رحمة الله عليه (عبد الحكيم

قوله الظ ان المقول) قيل يأباه قول المصنف فيما بعد والالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة عند اهل الحق لكن يقال بعد المرجع يصح وضع المظهر موضع المضمر فكانه قال عندنا (بهشتى)

(اهل

(قوله ما عدا السوفسطائية عن آخرهم) الظه ما عدا وعن آخرهم متعلق بمحذوف اى اهل الحق فى هذه المسئلة من جاوز السوفسطائية مجاوزة ناشية اوصادرة عن

اهل الحق فى هذه المسئلة وهم ما عدا السوفسطائية عن آخرهم ويحتمل ان يراد اهل الحق فى جميع المسائل وهم اهل السنة وتخصيصهم بالذكر اعتدادا بهم فكانهم هم القائلون (قوله وهو الحكم المطابق للواقع) قد يفتح الباء رعاية لاعتبار المطابقة من جانب الواقع بملاحظة الحيثية ولكن لايلايمه قوله واما الصدق آه و قوله وقد يفرق آه و قوله فقد شاع فى الاقوال خاصة يشير الى ان الصدق قد يطلق على غير القول قال السيد فى حواشى المطالع يوصف بكل منهما القول المطابق

(قوله يعتبر فى الحق من جانب الواقع) اذ المنظور اولا فى هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقا اى ثابتا متحققا واما المنظور اولا فى الاعتبار الثانى فهو الحكم الذى يتصف بالمعنى الاصلى للصدق وهو الانباء عن الشیء على ماهو عليه وهذا اولى مما قيل يسمى الاعتبار الثانى بالصدق تمييزا (قوله ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه) فان مفهوم قولنا مطابقة الواقع اياه وصف للحكم الا انه مركب فلا يشتق منه صفة كذا افاده الش فى نظائره ولبعض الفضلاء ههنا كلام طويل حاصله حمل مثل على التسامح فى العبارة بناء على ظهور المعنى فالمعنى ههنا كون الحكم بحيث يطابقه الواقع

(قوله ما به الشیء هو هو) لايقال هذا صادق على العلة الفاعلية لانقول الفاعل ما به الشیء موجود لا ما به الشیء ذلك الشیء اذ الماهية ليست بجعل جاعل فان قلت الشیء بمعنى الموجود فيرد الاشكال (قلت بعد التسليم فرق بين ما به الموجود موجود و بين ما به الموجود ذلك الموجود الفاعل انما

آخرهم وهو عبارة عن الشمول والاستيعاب فان المجاوزة اذا صدرت عن الآخر فقد صدر عن الاول اولا كذا حققه السيد الشريف فى حواشى الكشاف مولانا قاسم قوله بملاحظة) متعلق بالاعتبار يعنى لاعتبار المطابقة من جانب الواقع مع ملاحظة الحيثية حتى يكون تعريف الحق هو الحكم من حيث انه يطابقه الواقع ١٢ بهشتى

قوله اذ المنظور اولا) تعليل للحكم المطوى اى انما سمى الحكم باعتبار كونه مطابقا بالفتح للواقع بالحق اذ المنظور اولا فى حصول هذا الاعتبار للحكم هو الواقع الذى هو متصف بالحق بالمعنى اللغوى فسمى به كون الحكم مطابقا تسمية للشیء بوصف ما هو منظور فيه اولا ١٢ ملخص

قوله لايقال هذا صادق) لان المعنى الامر الذى بسببه الشیء ذلك الشیء ولاشك انه يصدق على العلة الفاعلية لان الانسان مثلا انما يصير انسانا ممتازا عن جميع ما عداه بسبب الفاعل وايجاده اياه فيلزم ان يكون العلة الفاعلية ماهية لمعلولاتها وهو باطل عبد الحكيم

هو الاول (وبه يظهر ان الضميرين للشیء وقد يجعل
احدهما للموصول فلا يتوهم الاشكال بالفاعل لكن ينتقض
ظاهر التعريف ح بالعرض اذ الضاحك مابه الانسان ضاحك
وجعل هو هو بمعنى الاتحاد فى المفهوم خلاف المتبادر
والاصطلاح فلا يرتكب مع ظهور الوجه الصحيح هذا ولو
قيل فى التعريف مابه الشیء هو لكان اخصر (قوله مما
يمكن تصور الانسان بدونه) اى بالكنه واما تصوره بالوجه
فقد يمكن بدون الذاتى ايضا (قيل يستفاد منه ان الذاتى
مالا يمكن تصور الشیء بدونه فيرد عليه اللوازم البينة
بالمعنى الاخص (وجوابه بعد تسليم الاستفادة بطريق
التعريف ان المستلزم لتصور اللازم انما هو تصور الملزوم
بطريق الاخطار على مانص عليه فى حواشى المطالع
فامكن تصوره بدونه فى الجملة بخلاف الذاتى وايضا زمان
تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم فانفك فى هذا الزمان
بخلاف الذاتى وهذا القدر يكفينا فى هذا المقام (وقيل ايضا
ان اريد بالامكان الامكان الخاص يلزم ان يجوز تصور الكنه
بالعرضى وهو بط وان اريد الامكان العام فهو حاصل
فى الذاتى ايضا (وجوابه اختيار الاول ومنع الملازمة اذ
اللازم امكان تصور الكنه مع العرضى لابه (ولو سلم يعتبر
الامكان بالنسبة الى المقيد اعنى تصور الانسان بدونه
لا بالنسبة الى القيد اعنى كون تصوره بدونه وانتفاء المقيد
قد يكون لعدم التصور على ان تصور الكنه بالعرضى
غير ممتنع وان لم يطرد ويمكن اختيار الثانى بان يراد الامكان
العام من جانب الوجود اى ليس عدمه ضروريا (قوله
فاعتبار تشخصه اه) المشهور ان الهوية نفس التشخص وقد
يطلق على الوجود الخارجى ايضا والش قد اطلقها على
الماهية باعتبار التشخص (قوله ذالحكم بثبوت حقايق الاشياء
الخ

(قوله اى بالكنه) المقصود منه دفع مايرد على ظ عبارة الشمن انه يلزم ان يكون الذ اتيات ايضا داخلة فى العوارض فانه يمكن تصور الشى بدونها بالوجه لابا لكنه حاصل الدفع ان ليس المراد بالتصور فى قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه التصور مطلقا بل المراد التصور بالكنه فالمعنى ان مايمكن تصور الشيء بالكنه بدونه فهو من العوارض. عبد الحكيم

(قوله بان يراد الامكان العام يعنى مع اعتباره بالنسبة الى القيد فيكون قولنا تصور الشيء كائن بدون العرضى قضية ممكنة عامة موجبة فمعنا ها سلب الضرورة عن النسبة —

الخ اورد الفاء ايذانا بانه ناش عما سبق والمنشاء مجموع امور ثلثة تعريف الحقيقة وكون الشيء بمعنى الموجود وكون الثبوت بمعنى الوجود اذ لا لغوية فى قولك عوارض الاشياء ثابتة وحقايق المعد ومات ثابتة وحقايق الموجودات متصورة والقصر على البعض

تقصير فلا تكن من القاصرين (قوله وربما يحتاج الى البيان) اى قلما يحتاج الى بيان معناه فان اكثر من سمعه يفهم منه ذلك المعنى كما فى مثل واجب الوجود موجود والحاصل ان اخذ موضوعه بحسب الاعتقاد مشهور فيما بين الناس فهو مفيد بلا حاجة الى بيان معناه اللهم الا بالنسبة الى بعض الاذهان القاصرة (قوله ليس مثل قولك الثابت ثابت) هذا ناظر الى قوله وهذا الكلام مفيد اى ليس مثل المثال الذى ذكره السائل فانه غير مفيد اذ قد اعتبره متحد الموضوع والمحمول وقوله ولا مثل انا ابو النجم وشعرى شعرى ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان فان شعرى شعرى يحتاج البتة الى بيان معناه لخفائه وهو ظاهر ولك ان تقول حقايق الاشياء ثابتة يحتاج الى البيان لا بطريق التاويل والصرف عن الظا المتبادر لشهرة امر المراد به بخلاف شعرى شعرى وهو يحتاج الى التاويل وهو ان شعرى الان كشعرى فيما مضى او شعرى هو شعرى المعروف بالبلاغة وهذا المعنى لا يحصل بجعل الاضافة للعهد لان معنى العهد ارادة بعض اشعار المتكلم معينا وكم فرق بين المعنيين والمشهور ان المراد بالبيان صدق الكلام ففيه تاكيد كونه مفيدا او يرد عليه ان شعرى شعرى كذلك (واعلم ان الاشاعرة لا ينكرون اطلاق الشيء على ما يعم الموجود والمعدوم مجازا فلو حمل لفظ الاشياء على هذا المعنى المجازى لم يتوجه السوءال اصلا (قوله من

السلبية بين الموضوع ومحموله فالا يجاب اما بالضرورة وهى الوجوب اولا وهو الامكان الخاص واما الثانى فهو اذا اعتبرت قضية مع مفهومه كانت ممكنة عامة سالبة اعنى سلب الضرورة عن النسبة الايجابية الملحوظة بين التصور والكون بدون الثانى فالنسبة السلبية اما بالضرورة وهى الامتناع اولا وهو الامكان الخاص ١٢ بهشتى)

قوله فاللام لاستغراق الا نواع) قيل هذا قول بد يع بل المراد مطلق العلم والجواب ان هذ اعبارة مطابقة لما هو المقصود الذى هو الاستغراق العر فى وبيان لطريقه ههنا لانه اذا قيل مثلا علمى على وجه الا ستغراقى متعلق بجنس الانسان يفهم منه عرفا انه حصل لى تصوره والتصديق به وباحواله فثبت انه حمل العلم على الاستغراق العرفى فان قلت انه حقيقى قلت لا لان المعتبر فيه التصديق بكل الاحوال ومثل هذا الكلام لايحمل عليه لتعذره والدليل على حمل الشارح عليه عدم ايرا ده اوالفاصلة مع ان الرد على السوفسطائية باسرها لايحصل بالاطلاق لاحتمال ان يكون ذلك المطلق فى ضمن التصور فلارد الاعلى من ينكر الحقايق نفسها ولادليل على تخصيص البعض بالارادة ولامنع من ارادة تعلق الجميع بل هو

تصوراتها والتصديق بها وباحوالها) فاللام فى العلم لاستغراق الانواع بمعونة المقام ثم ان الاستدلال على ثبوت الصانع وصفاته كما يحتاج الى العلم بالثبوت يحتاج الى العلم بالاحوال من الحدوث والامكان ونحوهما فمن قصر الثبوت وقال لايتم غرض الاستدلال الابتقدير الثبوت فقد غلط غلطين (قوله العلم بثبوتها) بتقدير المضاف فالضمير للحقايق وقيل الضمير لثبوت الحقايق والتانيث باعتبار المضاف اليه (قوله للقطع بانه لاعلم بجميع الحقايق) يرد عليه انه ان اريد عدم العلم بالجميع تفصيلا فمسلم ولا يضرنا لانه غير مراد (وان اريد اجمالا فمم فان قولنا حقايق الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالى بالجميع وقد سبق ان المراد ما نعتقده حقايق الاشياء فيكون معلوما لنا البتة (لايقال نحن نقيد العلم بكونه بالكنه لانا نقول لادليل على هذا التقييد مع ان تعميم الش ينافيه ولو سلم فبطلان المقيد لايوجب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك القيد وقد يقال ايضا ثبوت الكل غير معلوم وان اريد البعض فلاوجه للعدول عن الظ (قوله والجواب ان المراد الجنس) يرد عليه ان ثبوت الجنس لايلزم ان يكون فى ضمن ما نشاهد من الاعيان والاعراض فلا يحصل التنبيه على وجودها كما مر وجوابه ان المراد هو التنبيه على وجود جنس ما نشاهد من الاعيان فالكلام السابق على حذف المضاف اونقول اذا ثبت شئ من الاشياء فالاحق بالثبوت هو هذه المشاهدات وكفى بهذا القدر تنبيها

الواقع فى نفس الامر ولايتم الاستدلال المذكور فى صدر الكتاب بدون تلك الانواع (قوله وبالجملة من قال لامستند له فقد تحير دون الارتقاالى مدارج فهم مقاله فتدبر ١٢ بهشتى قوله يرد عليه) حاصله لانم ماذكرته من رفع الايجاب الكلى لجواز ان يراد العلم الاجمالى وهو متحقق فى الجميع فح يجوز حمل الحقايق على الاستغراق وفيه مالايخفى ٢ بهشتى (قوله ينافيه) لان العلم الكنهى تصورى فقط ٢) بهشتى قوله لايلزم) قلنا يلزم بناء على البداهة —

لانجزم بالضرورة بثبوت
بعض الحقايق بالعيان ٢)

قوله على حذف المضاف)
ويحتاج الى التأويل فى قوله
هناك وتحقق فما ذكرنا
اسلم ٢) بهشتى

(قوله وهم العنادية) سموا بذلك لانهم يعاندون ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر ما الى امر آخر فى نفس الامر ويقولون ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة تقاومها وتماثلها فى القوة وبه يظهر ان انكارهم لا يختص بحقايق الموجودات فتخصيص انكارهم بها بالذكر جرى على وفق السياق والاظهر ان يحمل الاشياء ههنا على المعنى الاعم (قوله من ينكر ثبوتها) اى تقررها وهم يقولون مذهب كل قوم حق بالنسبة اليه وباطل بالنسبة الى خصمه ويستدلون بان الصفراوى يجد السكر فى فمه مرا فدل على ان المعانى تابعة للادراكات (قوله ويزعم انه شاك) هذا الزعم بمعنى القول الباطل لا الاعتقاد الباطل اذ لا اعتقاد للشاك قوله (وان لم يتحقق نفى الاشياء فقد ثبت) يرد عليه ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة المخيلات عندهم فلا يلزم من عدم تحقق النفى الثبوت (فالصواب فى الالزام ان يقتصر على الشق الاخير ويقال انكم جزمتم بنفى الحقايق مطلقا وهذا النفى من جملة تلك الحقايق فثبت بعض ما نفيتم وقد يتوهم ان انكارهم مقصور على حقايق الموجودات ويوجه الالزام بان النفى حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعلم من الاعراض الموجودة فى الخارج ويرد عليه انه لا وجود للعلم فى الخارج عند كثير من المتكلمين ولو ثبت فبانظار دقيقة فكيف يبنى الالزام لمنكرى اجلى البديهيات على مثل هذا الامر الخفى لا يقال ترديد هذا الالزام فى التحقق وهو بمعنى الوجود لانا نقول ليس ههنا بمعناه اذ عدم وجود النفى لا يستلزم وجود الاشياء لجواز ان يكون النفى الثابت فى نفسه معدوما فى الخارج (قوله انما يتم على العنادية) عدم

تمامیته علی اللادریة واما علی العندیة ففیه تأمل فی شرح المقاصد فی کلام العندیة والعنادیة تناقض حیث اعترفوا بحقیة اثبات او نفی سیما اذا تمسکوا فیما ادعوا بشبهة (قوله قالوا الضروریات) هذا دلیل اللادریة وحاصله انه لا وثوق بالعیان ولا بالبیان فتعین التوقف والشك وغرضهم من هذا التمسك حصول الشك والشبهة لا اثبات امر او نفیه (قوله قد یغلط کثیرا) اطلاق الغلط منهم بناء علی زعم الناس ان قلت قد الداخلة علی المضارع للقلة فینافی الکثرة قلت قد یستعار فیستعمل للتحقیق ایضا علی ان القلة بحسب الاضافة لا ینافی الکثرة فی نفسه (قوله لانتفاء اسباب الغلط) فان قلت لعل هینا سببا عاما للغلط عام فمن این الجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط قلت بداهة العقل جازمة به فی مثل ادراك حلاوة العسل والکلام علی التحقیق لا الالزام (قوله ویمکن ان یعبر عنه) اشارة الی ان المذکور من الذکر بالکسر وهو ما یکون باللسان وانما لم یجعله من المضموم وما یکون بالقلب وان صح ذکره فی تعریف العلم لعمومه مثل الظن والجهل حملا للفظ علی الشایع المتبادر (قوله فیشمل ادراك الحواس) لکن عده علما یخالف العرف واللغة فان البهایم لیست من اولی العلم فیهما (قوله لا یحتمل النقیض) ای نقیض التمییز کما هو الظاهر والاحتمال لمتعلقه وانما وصف التمییز به مجازا ثم التمییز فی التصور الصورة ومتعلقه الماهیة المتصورة وفی التصدیق الاثبات والنفی ومتعلقه الطرفان والعلم بهذا المعنی ینقسم بانه ان خلا عن الحکم بان لم یوجب ایاه فتصور والا فتصدیق (قوله بناء علی عدم التقیید بالمعانی) فان المعانی ما لیست من الاعیان المحسوسة بالحس الظاهری فیخرج الاحساسات لکن یرد

علیهم

(قوله واما علی العندیة ففیه تأمل) وجهه هو ان مآل قولهم بعدم التقرر هو عدم تحقق نسبة ما فی نفس الامر فیمکن الترديد فی تحقق النسبتین بالنسبة الیهم کما ردد فی نفس النفی والثبوت بالنظر الی العنادیة یجاب بان نسبة العدم الی ارتفاع النقیضین لیست بمتقررة عندهم ۱۲ بهشتی

قوله قال فی شرح المقاصد لم یذکره تأییدا لما سبق کما ظن بل لافادة بطلان مذهبهما لعلم الحقایق لا یقال لهما ان یجیبا بان مرادنا الالزام علیکم بما هو حق عندکم لان قوله فیما ادعوا ینافیه فتأمل ۲) بهشتی

قوله ای نقیض التمیز) حمله علی ما اختاره صاحب المواقف وکثیر من المحققین من ان النقیض للتمیز الذی هو الصورة فی التصورات والنفی والاثبات فی التصدیقات والاحتمال لمتعلقه الذی هو المتصور فی الاولی والطرفان فی الثانیة بناء علی ان المتبادر من احتمال شیء لشیء هو امکان کونه موردا له) بهشتی

عليهم انهم صرحوا بان الجزئيات العينية تدرك علما كادراك زيد قبل رؤيته واحساسا كادراكه عند الرؤية ومقتضى التعريف ان لا يعلم تلك الجزئيات وغاية مايتكلف ان يقال مثل زيد اذا اخذ على وجه جزئى فعين وعلى وجه كلى فمعنى ولا يدرك قبل الرؤية الا على وجه كلى هذا والامر فى ادراكه بعد الغيبة عن الحواس مشكل (قوله بناء على انها لا نقايض لها آه) اى لتمييزها الذى هو الصورة (فلا يرد عليه ان التصور غير التمييز والمعتبر فى العلم عدم احتمال نقيض التمييز فلا يصح البناء المذكور (ومن ههنا قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة وقد يجاب بان عدم نقيض التمييز فرع عدم نقيض التصور فيصح البناء المذكور لكن لا يخفى ان دعوى الفرعية مما لا ثبت له (فان قلت كل متصور لا يحتمل غير صورته الحاصلة فلو سلم ان للمتصور نقيضا فمتعلقه لا يحتمل نقيضه فلا معنى للبناء على عدم النقيض (قلت هذا انما هو فى المتصور بالكنه لا فى المتصور بالوجه فانه لو فرض ان اللاضاحك بالفعل نقيض الضاحك بالفعل فلا شك ان الانسان المتصور باحدهما يحتمل ان يتصور بالآخر على ان بناء الشىء على الشىء فى الواقع لا ينافى وجود مبنى آخر له فى التقدير (قوله على ما زعموا) فيه تضعيف قولهم لانه يبطل كثيرا من قواعد المنطق مثل قولهم نقيضا المتساويين متساويان وعكس النقيض اخذ نقيض

٣ قوله وغاية ما يتكلف) يجوز ان يقال مثل زيد اذا ادرك بالحس فعين والا فمعنى سواء كان على وجه كلى او جزئى فلا اشكال فى الادراك بعد الغيبة لان الخيالى معقول عندهم لعدم قولهم بالحواس الباطنة (بهشتى)

٤ قوله اى لتمييزها) لا حاجة الى هذا الارتكاب لجواز ان يطلق التصور ههنا بطريق الاستخدام على نفس التمييز كما هو المشهور وذلك لا ينافى اطلاقه على موجبه ايضا (بهشتى)

٥ قوله نقيض الصفة) فورد عليه ان يكون فى التصديق وراء النفى والاثبات متناقضان اخران فان قلت لا يلزم من اعتبار عدم الاحتمال لنقيض الصفة ان يكون لها نقيض قلت يكون التعريف ح خاليا عن التحصيل فتأمل ٢) بهشتى

٦ قوله لا يحتمل نقيضه) قد يقال لا نم هذا على ذلك التقدير فان المحال يجوز ان يستلزم محالا آخر فتأمل

٧ قوله انما هو فى المتصور بالكنه) اى حين هو كذلك والا فهو قد يتصور بالوجه بهشتى)

الموضوع محمولا وبالعكس والتحقيق انه ان فسر النقيضان بالمتمانعين لذاتهما لا يكون للتصور نقيض اذ لا تمانع بين التصورات بدون اعتبار النسبة وان فسر بالمتنافيين لذاتهما كان له نقيض ومن هونا قيل نقيض كل شيء رفعه اى سواء كان رفعه فى نفسه او رفعه عن غيره والاشهر هو الاول وقول المنطقيين محمول على المجاز وايضا يلزم منه ان يكون جميع التصورات علما مع ان المطابقة شرط فى العلم وبعض التصورات غير مطابق كما اذا رأينا حجرا من بعيد فحصل منه صورة الانسان واجيب عن هذا بان تلك الصورة صورة الانسان وتصور له ومطابق له والخطاء فى الحكم بان هذا الصورة لذلك المرئى هذا هو المشهور بين الجمهور ويرد عليه انه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه فالمتصور فى المثال المذكور هو الشبح والصورة الذهنية آلة للملاحظة فتدبر فانه دقيق

(قوله فانه لذاته) اى ذاته كاف فى حصول علمه وتعلقه بالمعلومات بلا حاجة الى شيء يفضى الى العلم وتعلقه

(قوله قلنا هذا على عادة) حاصله اختيار الشق الاخير وبيان وجه الحصر (قوله عن تدقيقات الفلاسفة) اى فيما لا يفتقر اليه فان دأبهم تضييع اوقاتهم فيما لا يعنيهم

(قوله لما وجدوا بعض الادراكات) يعنى ان الحس

قوله ان فسر النقيضان بالمتنافيين) قد يقال معنى المتنافيين ان لا يجتمعان مطلقا سواء كان فى التحقق او الانتفاء او فى المفهوم بانه اذا قيس احدهما الى الآخر كان فى نفسه اشد بعدا عنه من جميع ما سواه وهذا يكون فى التصورات ايضا وقيل المتنافيين لذاتيهما امران لا يجتمعان فى شيء واحد وان جاز اجتماعهما باعتبار تحققهما فى انفسهما كمفهوم الحيوان واللاحيوان فانهما موجودان معا فى الذهن لكنهما لا يجتمعان فى امر واحد * مولانا قاسم

قوله لا يكون للتصور نقيض) فى شرح المواقف لا نقيض للتصور لان المتناقضين هما المفهومات المتمانعان لذاتيهما ولا تمانع بين التصورات فان مفهومى الانسان واللاانسان مثلا لا يتمانعان الا اذا اعتبر ثبوتهما بشيء وح يحصل هناك قضيتان متنافيتان صدقا وكذبا وكذا قولنا (حيوان ناطق وحيوان ليس بناطق على التقييد لا يتمانعان الا بملاحظة وقوع تلك النسبة اولا وقوعها) مولانا قاسم ۴ قوله فرق بين العلم بالوجه) هذا الفرق لابنا فى السباق اذ غايته ان العلم بالوجه هو ملاحظة الصورة الحاصلة فقط والعلم بالشيء من ذلك الوجه هو ملاحظة ذى الصورة بواسطته وقد يجعل آلة لملاحظة ما هو ليست بصورة له كما فى الشبح فالتصور فى كل منهما لا شك فى مطابقته لما هو صورة له فى نفس الامر وان لم يكن مطابقة فى بعض المواد لما جعل آلة لكن فى مادة جعل آلة يستتبع حكما وهو ان تلك الصورة لذلك المتصور فالخطأ قد يقع فى هذا الحكم فعليك بالتامل فى هذا التحقيق بوشتى

لظهوره وعمومه يستحق ان يعد احد اسباب العلم الانسانى
فقوله سواء كانت اشارة الى عمومه (قوله فلا يتم دلائلها)
فانها مبنية على ان النفس لا تدرك الجزئيات المادية
بالذات وعلى ان الواحد لا يكون مبدء الاثرين والكل بط
فى الاسلام (قوله تتلاقيان) فيه اشارة الى انهما لا تتقاطعان
على هيئة الصليب بل يتصل العصب الايمن بالايسر ثم
ينفذ الايمن الى العين اليمنى والايسر الى اليسرى (قوله
والحركات) لا يقال الحركة من الاعراض النسبية فكيف
تدرك بالحس لانا نقول الحركة من الموجودات الخارجية
بالاتفاق ولزوم النسبة لها لا ينافى ادراكها بالحس وما
يقال ان الحس اذا شاهد الجسم فى المكانين فى الآنين ادرك
العقل منه الكونين وهو الحركة واللمس لا يدركه فى مكان
فلا يدرك الحركة فليس بشىء لانه ادراك الشىء
بواسطة احساس الآخر ومثله لا يعد محسوسا والا يلزم
ان يكون العمى محسوسا لتادية الاحساس بشكل الاعمى
الى ادراك عماه (قوله لا يدرك بها ما يدرك بالحواس
الاخرى) اشارة الى ان تقديم قوله بكل حاسة على
متعلقه اعنى قوله توقف للاختصاص (قوله فان الخبر
كلام) اى مركب تام فلا نقض بمثل زيد الفاضل
(قوله بمعنى الاخبار عن الشىء على ما هو به) اى على
وجه ذلك الشىء الملتبس بذلك الوجه والمراد بالشىء
اما النسبة وهو الاوفق للمعنى فح كلمة ما عبارة عن الاثبات
والنفى واما الموضوع وهو الاوفق للفظ فان المخبر عنه
هو الموضوع ويقال اخبرت عن زيد فما عبارة عن ثبوت
المحمول او انتفائه والش اختار الاول فى شرح المفتاح

واليه يشير (قوله ههنا) اى الاعلام نسبة (قوله لا يتصور تواطئهم فيه) اشارة الى ان منشأ عدم التجويز كثرتهم فلا نقض بخبر قوم لا يجوز العقل كذبهم بقرينة خارجية (قوله ومصداقه) اى مايصدقه ويدل على بلوغه حد التواتر يعنى انه لا يشترط فيه عدد معين مثل خمسة او اثنى عشر او عشرين او اربعين او سبعين على ماقيل بل ضابطه وقوع العلم من غير شبهة قيل عليه العلم مستفاد من التواتر فاثباته به دور واجيب بان نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم بالعلم سبب العلم بالتواتر فهكذا حال كل معلول ظاهر مع العلة الخفية مثل الصانع مع العالم فان قلت العلم من غير شبهة معلول اعم فلا يدل على العلة الخاصة قلت عدم الدلالة عند مالم يعلم انتفاء سائر العلل فتأمل (قوله واما خبر النصارى) وقع فى التلويح بدل النصارى لفظ اليهود فتوهم منه ان الخبر بمعنى الاخبار واضافته الى المفعول فاحتيج الى تمحل تقدير فى قوله واليهود لكن بعض النصارى مع اليهود فى اعتقاد القتل كما اشير اليه فى الكشاف فلا حاجة الى التمحل (قوله فتواتره مم) بل لم يبلغ اصل المخبرين بقتله حد التواتر وعرق اليهود قد انقطع فى زمان بخت نصر وبالجملة تخلف العلم دليل العدم (قوله ربما يكون مع الاجتماع) فيه اشارة الى عدم الكلية لكنه كاف فى الجواب والتحقيق ان اجتماع الاسباب يقتضى قوة المسبب والخبر سبب للاعتقاد واما وهم الكذب فلا مدخل للخبر فيه ولذا قيل مدلول الخبر هو الصدق والكذب احتمال عقلى (قوله والرسول انسان بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام)

٢ قوله التحقيق) حاصله سبب الاعتقاد وهو الخبر متعدد ومتقوى وسبب وهم الكذب لا تعدد فيه فلا تقوى (فان قيل قد يتعدد السامعون فيتعدد العقل قلنا لا ضير فيه لان كل عقل واحد انما يكون سببا لوهمه فقط فلا تعدد واما الخبر المتعدد فسبب لاعتقاد كل واحد فتأمل (حشى)

ولو

ولو بالنسبة الى قوم آخرين ﴿ وهو بهذا المعنى يساوى النبى ﴿ لكن الجمهور اتفقوا على ان النبى اعم ويؤيده قوله تعالى (وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبى) وقد دل الحديث على ان عدد الانبياء ازيد من عدد الرسل واشترط بعضهم فى الرسول الكتاب واعترض عليه بان الرسل ثلثمائة و ثلثة عشر والكتب مائة واربعة فلا يصح الاشتراط ﴿ اللهم الا ان يكتفى بالكون معه ولا يشترط النزول عليه ويمكن ان يقال يحتمل ان يتكرر نزول الكتب كما فى الفاتحة و تخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء فى الروايات على تقدير صحتها لنزوله عليه اولا واشترط بعضهم فيه الشرع الجديد ﴿ ورده المولى الاستاد سلمه الله بان اسمعيل عليه السلام من الرسل ولا شرع جديدا له كما صرح به القاضى ﴿ ولعل الشارح اختار ههنا المساوات لينحصر الخبر الصادق فى نوعيه ويمكن ان يخص ويعتبر ذلك الحصر بالنسبة الى هذه الامة (قوله امر خارق للعادة) ﴿ قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبى واجيب بانه تعالى لا يخلق الخارق فى يد الكاذب بحكم العادة فى دعوى الرسالة ولا نقض بالفرضيات وايضا اظهار الشئ فرع وجوده والحق ان السحر ليس من الخوارق وان اطبق القوم عليه لانه مما يترتب على الاسباب كلما باشرها احد يخلقه الله تعالى عقيبه البتة فيكون من ترتيب الامور على اسبابها كالاسهال بعد شرب السقمونيات الا يرى ان شفاء المريض بالدعاء خارق وبالادوية الطبية غير خارق ﴿ فان قلت كرامة الولى معجزة لنبيه ولا يقصد به الاظهار وان لزم ﴿ قلت القوم عدوا الارهاصات والكرامات من المعجزة على سبيل التشبيه والتغليب لا على انها معجزات حقيقية (قوله

٢ والظاهر من سياق كلام المحشى انه غير الاسفراينى كما قيل المراد خضر بيك (ملا قاسم)

(٣ قوله ولعل الشارح) اختياره التساوى مما لا شبهة فيه ويؤيده تعريفه المعجزة فلا وجه لايراد لعل اللهم الا ان يصرف الى اختياره التساوى بهشتى

يمكن التوصل) هذا الامكان هو الامكان الخاص فمعنى التعريف ان الدليل ما لا ضرورة فى طرف التوصل اى يجوز ان يتوصل وان لا يتوصل ولك ان تأخذه امكانا عاما من جانب الوجود اى لا ضرورة فى عدم التوصل قوله لا يستلزم لذاته انما لم يقل لذاتها اشارة الى دخل الصورة فى الاستلزام (فان قلت التعريف يعم المعقول والملفوظ مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول (قلت بل يستلزمه بناء على ان التلفظ يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع فى القول واما القول الاخير فيختص بالمعقول اذ لا يجب تلفظ المدلول

(قوله هو العالم) هذا الحصر مبنى على ان المراد بالنظر فيه النظر فى احواله فقط لا ما يعمه والنظر فى نفسه حتى يكون المقدمات دليلا لكن لا يخفى انه خلاف الظ والاصطلاح فانهم يقسمون الدليل الى المفرد وغيره (قوله هو الذى

يلزم من العلم به) المراد بالعلم التصديق بقرينة ان التعريف للدليل (فيخرج الحد بالنسبة الى المحدود الملزوم بالنسبة الى اللازم وبلزومه من آخر كونه ناشيا وحاصلا منه كما هو مقتضى كلمة من فانه فرق بين اللازم للشيء وبين اللازم من الشيء فيخرج القضية الواحدة المستلزمة لقضية اخرى بديهية او كسبية (لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول لعدم اللزوم بين علم المقدمات على هيئة غير الشكل

٤ قوله الامكان الخاص) قدمه على اخذه عاما لان فيه بيان حال الطرفين معا دون الثانى لعدم التعرض فيه لجانب الوجود لكن على كلا الاخذين الامكان معتبر بالنسبة الى نفس المقيد وهو التوصل لا الى قيده بهشتى

٢ قوله هذا الحصر مبنى) ظن الحصر حقيقيا والحق انه اضافى فالمراد ان القول المؤلف من قضايا ليس بدليل فلا منع من كون المقدمات دليلا وتقديما كان يختلج هنا فى صدرى حتى ظفرت بتصريح عليه فى كلام البعض *) بهشتى

٣ قوله فرق) يريد ان الاول اعم من الثانية لاعتبار المنشائية فيه *)

٤ قوله فيخرج) تفريعه على الفرق وان صح فى نفسه لعدم المنشائية فيهما لكن الاظهر بناء خروجها على كون اللزوم بين العلمين ولا لزوم بين علميهما على زعمه فان قيل يرد الحكم بشجاعة زيد بعدم الحكم بكونه مقاوما (الاول للاسد لان اللزوم بين العلمين قلنا بعد تسليم اللزوم الذى يخرج هذا باعتبار المنشائية فى الدليل ولا منشائية هنا اذ كما ينتقل من الحكم الاول الى الثانى ينتقل منه اليه ايضا فاعتبار المنشائية من جانب يؤدى الى الترجيح من غير مرجح ومن الجانبين يؤل الى تقدم الشيء على نفسه فان قلت كل منهما يجوز ان يعد دليلا بالنظر الى من انتقل لانه منشاء الانتقال قلت المنشائية المعتبرة هى ما يكون كذلك مع قطع النظر عن الغير فافهم بهشتى

الاول وبين علم النتيجة لابينا وهو ظ ولاغير [٥] بين لان معناه
خفاء اللزوم والخفاء بعد الوجود وايضا يرد عليه المقدمات
التي تحدث منها النتيجة وهي بعينها واردة على التعريف
الثاني اللهم الا ان يراد بالاستلزام واللزوم مايكون بطريق
النظر بقرينة ان التعريف للدليل (قوله فبالثاني اوفق)
لكن يمكن تطبيقه على الاول فان العلم بالعالم من حيث
حدوثه يستلزم العلم بالصانع ولايذهب عليك ان هذا
شامل للمقدمات بخلاف الاول على ما اخذه الشارح والعام
لايوافق الخاص في باب التعريفات وتخصيصه مثل الاول
خروج عن مذاق الكلام والصواب تعميم الاول (قوله
تصديقاله) يريد ان الخارق الدال على الصدق هو الذي
قصد به التصديق واما ما يظهر على يد من يدعي الالوهية
من الخوارق فليس بتصديق له لان كذبه معلوم بالدلالة
القطعية فهو استدراج له وابتلاء لغيره (قوله كان صادقا)
فيما اتى به من الاحكام اذ لو جاز كذبه في ذلك عقلا لبطل
دلالة المعجزة هذا في الامور التبليغية واما في سائرها
فالوجه في ايجابه للعلم بها هو انه يثبت بالادلة القاطعة عصمته
عن الذنوب فلا يكون كاذبا (قوله فلتوقفه على الاستدلال)
قيل اذا تصور مخبره بالرسالة لم يحتج الى ترتيب هذا النظر
(واجيب بان تصور المخبر موقوف على الاستدلال
فيتوقف خبره ايضا بالواسطة (والكل غلط لان [٢] تصور
المخبر بالرسالة لايجعل صدق الخبر بديهيا نعم تصور
الخبر بعنوان ما بلغه الرسول يجعل صدقه بديهيا (لكن
الكلام في صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته (ونظيره
ان ثبوت الحدوث للعالم الملحوظ من حيث ذاته نظري ومن
حيث عنوان المتغير بديهي فتأمل (قوله اي عدم احتمال

٥ قوله ولاغير بين لان) لايقه فيه مصادرة لانا نقول المدعى نفي خفاء اللزوم والدليل انتفاء اصل اللزم فلا مصادرة الا عند من غفل ان قيل مع علم انتفاء اصله قلنا من انتفاء اللازم فافهم * (بهشتي

٢ قوله لان تصور المخبر) شارة الى وجه غلط السائل ومحصوله انا لو قلنا هذا الخبر صادق وتصورنا مخبره بالرسالة بلا ارتباط بين التصور والقول لايلزم صدقه بداهة فلئن قلت يريد السائل انه لو قلنا هذا الصادر عن المخبر الرسول صادق للزم بداهة الصدق قلت هذا حق لانه على ذلك التقدير يرجع الغلط الى اللفظ على ان الكلام في صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته كما ذكره بعينه هذا ان قيل لم لم يلتفت الى بيان غلط المجيب قلنا المحشه بناء على عدم جريان الاستدلال في التصورات والتوجيه بانه يريد ان في تصوره بداهة كما بالاتفاق وهو موقوف على الاستدلال امر بعيد مع انه لاخلاص به عن غلط في اللفظ وفيه ايضا بعد هذا الغلط اللفظي احتمال احد الغلطين السابقين المعنوي واللفظي وبعدهما ان احتياج الاتصاف بالعنوان لايجعل الحكم نظريا فتأمل فانه ادق من الشعر بهشتي)

النقيض) هذا المعنى يعم الثبات فيلغو ذكره (الهم)
الان يراد عدم الاحتمال فى نفس الامر وعند العالم فى الحال
لافى المآل وفيه ما فيه (فالاولى ان يفسر اليقين بالجزم
المطابق (قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد) (لايخفى ان قوله
توجب العلم الاستدلالى مغن عن هذا الكلام لان هذا
هو معنى العلم عندهم وايضا سائر العلوم النظرية كذلك
فما وجه التخصيص بالـــذكر والاقرب ان مراد المص
بيان قربه من الضروريات فى قوة اليقين وكمال الثبات
(وكانه اشارة الى ما يقال ان الادلة النقلية مستندة الى الوحى
المفيد حق اليقين والتأييد الالهى المستلزم لكمال العرفان
المنزه عن شائبة الوهم بخلاف العقليات الصرفة فان
العقل يعارضه الوهم فلا يصفو عن كدر (قوله علم بالمتواتر)
هذا مجرد فرض للتمثيل والا فهذا الحديث مشهور لامتواتر
(قوله مع قطع النظر عن القرائن) انما قطع النظر عنها
لاعن الدلائل اذ الوجه فى عد الخبر الصادق سببا مستقلا
استفادة معظم المعلومات الدينية منه والخبر المقرون
ليس كذلك وقد يوجه بان القرائن ينفك عن الخبر بخلاف
الدلائل وليس كذلك (قوله فى حكم المتواتر) لانه كذلك
فى كونه خبر قوم يحكم العقل بصدقهم لكنه بالبداهة فى
المتواتر وبالنظر فى الاجماع ﴿ وحاصل الجواب ان الحصر
مبنى على المسامحة لاعلى التحقيق (قوله قوة للنفس) ان
قلت هذا مناف لما مر فى وجه الحصر من ان العقل ليس
آلة غير المدرك ﴿ قلت وصف الشئ لايسمى آلة واما
حمل الغير على المصطلح فبعيد (قوله وقيل جوهر)
هذا هو النفس بعينها والعرف واللغة على مغايرتهما ولهذا
قال قيل (قوله سبب للعلم) ايضا عدم تقييده بالضرورى

٣ قوله وايضا سائر العلوم) فيه ان العلوم الظنية ليست كذلك ووجه تخصيصه بالذكر من بين سائر اليقينيات الاستدلالية هو الاعتناء بشأنه على انه لامضاهات بينه وبينها لجواز نسيان الموجب ولا كذلك هذا ولو سلم فليس فى تلك المثابة كما لايخفى * بهشتى

او الاستدلالى او نحوهما اشارة الى العموم ففيه رد لفرق المخالفين (قوله بناء على كثرة الاختلاف) هذا دليل بعض الفلاسفة لا السمنية على ما توهم اذ لا كثرة اختلاف فى العلوم المتسعة من الهندسيات والعدديات (قوله فيتناقض) لان هذه نسبة عدم المعلومية الى ذات الله تعالى وصفاته فيكون من قبيل النظر فى الالهيات لكن يرد ان يقال هذه الطائفة انما ينفى العلم لا الظن ولعلهم يدعون الظن فى هذه المسئلة ايضا (قوله فلا يكون فاسدا) يرد عليه ان افادة الالزام لا ينافى الفساد فى نفسه والحجج الالزامية شايعة فى الكتب والقول بعدم افادتها تقول (قوله فان قيل كون النظر مفيدا) هذا انما ينفى العلم بالافادة لا نفس الافادة لكن القائل بنفسها قائل بعلمها والمنكر ينكرهما معا وههنا توجيه آخر لكن لا يسعه المقام (قوله اثبات النظر بالنظر) اى اثبات افادة النظر بافادة النظر وذلك لان القضية الكلية اعنى كل نظر مفيد مشتمل على احكام جزئياته فاثبات الكلية بالنظر المخصوص اثبات ح لذلك المخصوص بنفسه وقد يقال معنى اثبات الحكم استفادته العلم به فاللازم استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم ولا خلل فيه وقد زيفه الش فى شرح المقاصد ولم يلتفت اليه ههنا (قوله ودور) اى توقف الشئ على نفسه الذى هو حاصل الدور (قوله والنظرى قد يثبت بنظر مخصوص) حاصله انا نثبت الكلية بشخصية ضرورية ويجوز ان يكون الكلية نظرية والشخصية ضرورية اذا لم توخذ بعنوان الكلية ليلزم نظرية المحمول فيها ايضا فاللازم اثبات حكم هذا النظر من حيث انه نظر بحكمه من حيث خصوص ذاته ولا خلل فيه هذا هو تحقيق

٢ قوله وههنا توجيه آخر) لعله ان يقال معناه لو كانت الافادة ثابتة للنظر لتعلق بها احد العلمين لكن اللازم بط والملزوم مثله اما بطلان اللازم فلتادية الى عدم وقوع الخلاف او الى الدور فهذا التوجيه بنفى نفسها لكن فى معرض المنع بهشتى)

٣ قوله لان القضية الكلية) والتوضيح ههنا هو ان التسمية القائلة بالسلب الكلى فى باب افادة النظر اوردوا هذه الشبهة قدحا فى قولنا بالايجاب الكلى فيه فعلى تقدير ان نلتزم الشق الثانى من ترديدهم لزم علينا اثبات الشخصية المندرجة فى الايجاب الكلى بنفسه على ما قرره فلا يرد ان فى ابطال السلب الكلى يكفى الايجاب الجزئى فما الفائدة فى اعتبار القضية الكلية فافهم * بهشتى

٤ قوله لايلايم) والحق
انه وهم لما سبق من ان
المشايخ لم يستقصوا فى
تتبع الاسباب ولم يعتبروا
سببية غير الثلثة فالتقسيم
ههنا انما هو لما حصل من
سبب العقل من التصد
يقات ومباشرته فيها هو
النظر فى المقدمات كما
اشار اليه الشارح وما حصل
منه بلا نظر حصل بلا مباشرة
وتوقفه على الالتفات
اوالطرفين اوالتجربة
والحس لايقدح فى الحصول
بلا مباشرة بالقياس الى
التصديق الحاصل من العقل
اذالمباشرة فيه هى الترتيب
الواقع فى المقدمات
فعليك فهم المقال والله اعلم
بحقيقة الحال * بهشتى)
٢ قوله على نفى استقلال
القدرة) قيل هذا التوجيه
ليس بشئ لان التفسير
عند من اخرج الحسيات
محمول على معنى الاضطرارى
فتختص بعلم الانسان
بنفسه وعوارضه وعند
من ادخلها محمول على ان
لايكون العلم الحاصل مقدورا
لنا فالحسيات على تقدير
توقفها على غير الاحساس
يكون غير مقدورة التحصيل
والترك فيدخل لكن —

الحق فى هذا المقام فدع عنك مزخرفات الاوهام (قوله من غير احتياج الى الفكر) الاولى ان يقول من غير احتياج الى السبب لان ما يحصل باول التوجه لايحتاج الى مطلق السبب وجعله تفسير الاول التوجه لايلايم[٤] تقرير الشارح كما ستعرفه

(قوله فهو ضرورى كالعلم) الظ من عبارة المص وتقرير الشارح ان الضرورى فى مقابلة الاكتسابى بمعنى الحاصل بمباشرة الاسباب باختيار ويرد عليه ان المثال المذكور يتوقف على الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور وانه يلزم ان يكون حال بعض العلم الثابت بالعقل كالحسيات والتجربيات مهملا فالاولى ما فى بعض الشروح من ان هذا البداهة عدم توسط النظر لا اول التوجه والضرورى يقابل الكسبى والاستدلالى وهما مترادفان (قوله ويفسر بما لايكون تحصيله) آه كلمة ما عبارة عن العلم الحاصل بقرينة انه قسم من اقسام العلم الحادث فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب ضروريا لكن يرد ان بعضهم ادرج الحسيات فى هذا التفسير لتوقفها على امور غير مقدورة لاتعلم ماهى ومتى حصلت وكيف حصلت فكيف يدرجها الشارح فى الكسبى القسيم له وجوابه ان الش حمل التعريف على نفى دخل القدرة وذلك البعض حمله على نفى[٢] استقلال

القدرة ولكل وجهة هو موليها (قوله وقد يقال فى مقابلة الاستدلال) يشير الى ان الكلام فى العلم التصديقى وانهما قسمان منه (قوله فظهر انه لاتناقض) وجه التناقض انه جعل الضرورى فى مقابلة الاكتسابى وجعل العلم الحاصل بنظر العقل من الكسبى ثم قسمه الى الضرورى والاستدلالى فكان قسيم الشئ قسما منه وحاصل الدفع ان القسيم ما يقابل الاكتسابى

والقسم

والقسم مايقابل الاستدلالى هذا وليت شعرى كيف يتخيل التناقض ابتداء وقد مر ان العلم لايكون الا بالاسباب وصاحب البداية جعل الكسبى مايكون بمباشرة الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الى ثلثة ثم قسم ما هو بسبب خاص اعنى نظر العقل الى الضرورى والاستدلالى فليس المقسم الاسباب المباشرة حتى يكون الحاصل بنظر العقل حاصلا بسبب المباشرة فيناقض ولو سلّم[٣] فيجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه فيكون نظر العقل اعم من وجه من السبب المباشرة والمقسم هو الحاصل بالاعم فلا تناقض اصلا نعم يرد على التقسيم الثانى منع الحصر بالحدسيات والتجربيات فيحتاج الى جعل قوله من غير فكر تفسير القوله باول نظر فيكون الضرورى بمعنى الحاصل بدون فكر (قوله حتى يرد عليه الاعتراض) فيحتاج الى دفعه بانه لما لم يتعلق بعده سببا مستقلا غرض صحيح ادرجوه فى العقل مثل الحدس والتجربة والوجدان (قوله الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له) قيل الصحة ههنا بمعنى الثبوت كما قال الشاعر (صح عند الناس انى عاشق) غير ان لم يعرفوا عشقى لمن) اى ثبت وجوابه انه خلاف الظ وفيه استدراك وايهام بخلاف المق (قوله فكانه اراد ايراد كلمة كان غير مرضية ههنا فتأمل (قوله مما يعلم به الصانع) اشارة الى وجه التسمية وليس من التعريف كما هو المشهور والا يلزم الاستدراك (قوله يقال عالم الاجسام) اشارة الى ان المراد ماسوى الله تعالى من الاجناس فزيد ليس بعالم بل من العالم والى ان العالم اسم للقدر المشترك بينها فيطلق على كل واحد منها وعلى كلها لانه اسم للكلى والا لما صح جمعه (قوله لكن بالنوع) المشهور ان الصورة النوعية العنصرية

لايخفى عليك ان توقف المقدورات على شىء آخر سوى قدرتنا لاينافى مقدوريتها لنا كما فى افعال العباد سيما على مذهب الاشاعرة فالتوجيه صحيح على ان الشارح لم يدرج الحسيات باسرها فى الكسبى كما يدل عليه قوله كالابصار الحاصل بالقصد والاختيار كما لا يخفى والحق ان تدقيقات المتاخر بن بمعزل عما نحن فيه * (بهشتى

٣ قوله ولو سلم) يعنى ولو سلم كون المقسم فى التقسيم الثانى الاسباب المباشرة فيجوز ان يكون بين المقسم الذى هو السبب المباشر والاقسام التى من جملتها نظر العقل عموم من وجه (بهشتى)

قديمة بالجنس حتى جوز واحدوث نوع النار مثلا لكنه يشكل ببقاء صور الاسطقسات الاربعة فى امزجة المواليد القديمة بالنوع فكان الشارح مال الى هذا او اراد النوع الاضافى

(قوله ومعنى قيامه) اى قيام العين او الممكن قيده بالاضافة احترازا عن قيامه تعالى بذاته ثم لايخفى ان هذا التعريف يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير والمشهور انه

ليس بعين (قوله وجوده فى الموضوع) اى ليس امرآخر بل عين وجوده فى الموضوع وقيامه به وليس بشىء اذ يصح ان يقال الوجد فى نفسه فقام بالجسم وامكان ثبوت شىء فى نفسه غير امكان ثبوته

لغيره فكيف يتحد الثبوتان كذا فى شرح المواقف (قوله

اعنى الطول والعرض والعمق) بمعنى البعد المفروض

اولا وثانيا وثالثا (قوله اليتحقق تقاطع الابعاد) ورد بان التقاطع يتحقق باربعة بان يتلاقى اثنان ويوضع بجنب

احدهما ثالث يقوم عليه رابع (قوله راجعا الى الاصطلاح) وان كان لفظيا راجعا الى اللفظ واللغة كما وقع فى المواقف

(قوله ولا فرضا) اى مطابقا للواقع والا فللعقل فرض كل

شىء غير واقع (قوله عن ورود المنع) وان امكن دفعه بان المدعى حصر ماثبت وجوده (لايقال احتمال الجزء لايدل الدليل على حدوثه ينافى غرض المص وهو بيان حدوث العالم بجميع اجزائه وايضا وجود جوهر مركب من جوهرين مجردين محتمل فلم لم يلتفت اليه وحصر المركب فى الجسم (لانقول الغرض بيان حدوثه بجميع اجزائه المعلومة وعدم بيان حدوث المحتمل لاينافيه واحتمال المركب فى المجردات مما لايذهب اليه احد بخلاف نفس المجردات فان اكثر الناس قائل بهذا فلهذا لم يلتفت اليه

(قوله خط ٣ بالفعل) اى مستقيم لان اللازم هنا وان كان

٢ قوله والمشهور انه ليس بعين) اجاب البعض بما حاصله ان السرير عندهم جواهر مخصوصة متالفة على وضع مخصوص فيصدق التعريف عليها بلاشبهة واما المركب من تلك الجواهر والهيئة الاجتماعية فلا وجود عندهم لعدم جزئه والوجود معتبر فى التعريف فورد على جوابه المركب من الجوهر والعرض الحال فيه فاجاب بان المعتبر فى التعريف الوحدة الحقيقية فانها ليست متحققة فى المركب منهما ولايخفى عليه ان مراده من الجواهر المجتمعة السريرية مع قطع النظر عن الهيئة موجودة يصدق التعريف عليها من حيث هى كذلك ولا وحدة حقيقية لها لانها اما فى نفس الوحدة الشخصية او فى النقطة المشخصة او فى المفارق المشخص ليس الا كما بين فى موضعه واستعمال هذا اللفظ فى معنى الوحدة الشخصية لو سلم وروده يرد عليه ان التعريف ليس للاشخاص ٣ قوله خط بالفعل قيل لاخط بالفعل اذا تماسته بقطعة من سطحها الواحد مع ان الاجزاء المتماسة اكثر من واحد فلما الفاصل بين السطح المتماس وغير المتماس خط بالفعل فافهم (بهشتى (

مطلق

مطلق الخط بالفعل ينافي الكرة الحقيقية (قوله وذلك انما يتصور في المتناهي) يرد عليه ان العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد اكثر مما بعد العشرة منها وكذا تعلقات علمه تعالى اكثر من تعلقات قدرته (قوله الوجه الثاني) (حاصل هذا الوجه ان لكل ممكن مقدور الله تعالى فله ان يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية فح كل مفترق واحد جزء لا يتجزى اذ لو امكن افتراقه مرة اخرى لزم قدرته تعالى عليه فيدخل تحت الافتراقات الموجودة فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحدا وان لم يمكن افتراقه ثبت المدعى وعلى هذا النقد برلايرد اعتراض الشارح (قوله على ثبوت النقطة) ان قلت النقطة نهاية الخط ولا خط بالفعل في الكرة فلا نقطة قلت تلك القضية مهملة لا كلية فان نهاية احد سطحي الجسم المخروطي نقطة بلا خط وكذا المركز (قوله ونفى حشر الاجساد) لانه في الآخرة فينافيه استمرار الاولى (قوله المبنى عليها دوام حركة السموات) ادلة دوامها المذكورة في الكتب الحكمية المتداولة غير مبنية على الاصل الهندسي ولعل الش اطلع على دليل يبتنى عليه (قوله قيل من تمام التعريف) وقيل اما لخروجها بكلمة ما اذ هو عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث واما لانها عرض فلا يصح اخراجها (قوله والاظهر ان ماعدا الاكوان) آه ذكر في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمسة لا تحتاج الى اكثر من جوهر واحد عند المتكلمين ولعل ما في الكتاب رأى الش او مذهب بعض منهم (قوله اما الاعراض فبعضها آه) ولك ان تستدل بما سيجىء من عدم بقاء مطلق العرض لكنه مسلك خاص للاشعري

٢ قوله ويرد عليه) هذا غفلة عن ان كلامهم مبني على تركب الجسم من اجزاء بالفعل كما اشار اليه الشارح في وجه الضعف فح لا يتصور زيادة احد المتضايفين بلا تناهي الاجزاء على الآخر ونقصانه عنه لجواز التطبيق الغير المتناهي بخلاف الاعتباريات والاضافيات *) بهشتي

٣ قوله الجسم المخروطي) هو جسم له سطحان لاحدهما نهاية واحدة وهو خط مدور مشترك بينه وبين الآخر الذي له نهاية اخرى وهي نقطة في رأسه والمركز الذي هو جهة السفل نقطة في غاية البعد عن المحدد موجودة في ثخن في الارض قائمة بها

٤ قوله ولعل الشارح الخ) قيل قول الشارح وكثيراه عطف على قوله اثبات الهيولى ولفظ الفلاسفة سهو او تحريف وقع موقع الفلسفة ولا يذهب عليك انه انما يرتكب بعد ثبوت ان لا دليل يبتني على اصل هندسي واني لهذا اذ عدم العلم ليس بدليل العدم ٢) بهشتي

(قوله يكون حادثا بالضرورة) اذ القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة ۞ واعترض ان يكون تقدم القصد الكامل على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود فى انه بحسب الذات لا بحسب الزمان فيجوز مقارنته للوجود زمانا والمحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبله (قوله والمستند الى الموجب القديم قديم) اى مستمر ۞ فان قلت يجوز ان يستند بشروط متعاقبة لاالى نهاية فلا يلزم قدمه قلت يبطله برهان التطبيق كما سيجىء نعم يرد ان يقال يجوز ان يشترط القديم المستند بامر عدمى كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث زال المستند لزوال شرطه لا لزوال علته القديمة (قوله فان كان مسبوقا آه) لو قيل فان كان مسبوقا بكون آخر فى حيز آخر فحركة والا فسكون لم يرد سؤال آن الحدوث (قوله الحركة كونان آه) يرد عليه ان ماحدث فى مكان وانتقل الى آخر فى الآن الثالث لزم ان يكون كونه فى الآن الثانى جزء من الحركة والسكون معا فلا يمتازان بالذات والحق ان الحركة كون اول فى مكان ثان والسكون كون ثان فى مكان اول وهذا عند تجدد الاكوان بحسب الآنات واما على القول ببقائها ففيها ايضا اشكال (قوله فهو جائز الزوال) فان قلت جوازه لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد سكون مستمر قلت جوازه يستلزم سبق العدم لان القدم ينافى العدم مطلقا وبه يتم المقـ (قوله

٤ قوله نعم يرد) وتوضيحه هو ان مطلق حركة الفلك قديم على اصل الحكماء مثلا ومشروط بعدم مانع وهو وجود شخص قوى يوجب امساكه عن الحركة فرضا فاذا حدث ذلك الشخص زالت الحركة واجيب عنه بان علة عدم الشخص على ما تقرر عدم علة وجوده فلما وجب انتهاء علل الوجود الى الواجب بحكم برهان التطبيق وجب انتهاء علل العدم الى العدم الغير القابل للزوال لان اقصى علل العدمات ليس الا عدم اقصى علل الوجودات فلم يقبل عدم ذلك المانع للزوال لامتناع تحقق علته الاولى فلم يمكن وجود الشخص المذكور فلستمرت الحركة المستندة الى الموجب على الفرض لكن فيه ان عدم علة الوجود لا يستلزم عدم الفاعلية فيجوز ان يكون علة وجود الشخص هو الواجب بشرط وقت حدوثه غايته ان يتسلسل اجزاء الزمان الذى هو من الامور الاعتبارية عندنا ولا يبطل برهان التطبيق تسلسلها وابطال تسلسل عدمات الفاعليات انما هو لاستلزامه تسلسل نفس الفاعليات ولا يلزم هذا فيما نحن فيه فافهم هذا المقال وتجنب فيه عن ورطة الضلال ✻ بهشتى ٢ قوله ينافى العدم مطلقا) اى سواء كان قبل الوجود او بعده على سبيل الوقوع او الجواز ولا يرد صفاته تعالى اذ امتنعت اعدامها باستنادها الى الواجب لكن فيه انه لا يمتنع القدم مع جواز العدم فى ممكن فرض سبق قصده تعالى الى ايجاده سبقا ذاتيا ✻ بهشتى

لادليل على) والاستدلال بان المجرد يشاركه البارى فى التجرد فيمتاز عنه بتعين آخر فيلزم التركيب ليس بشىء اذ الاشتراك بالعوارض سيما السلبية لايستلزم التركيب على انه يجوز ان يمتاز بتعين عدمى كماهو مذهب المتكلمين

فلايلزم التركيب (قوله لان ادلة وجود المجردات غير تامة) كما ان ادلة نفيها كذلك (منها ماسبق آنفا (ومنها مايقال مالادليل عليه يجب نفيه والا جاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لانراها فانه سفسطة (ويجاب بان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم لايستلزم انتفاء اللازم (على ان عدم الدليل فى نفس الامر مم (وعدمه عندك لايفيد (وعدم حضور الجبال الشاهقة معلوم بالبديهة لابانه لادليل عليه (قوله حدوث الاعراض) اى حدوث سائر الاعراض فحدوث البعض دليل وحدوث الآخر مدلول

(قوله ولايتصور قدم المطلق) يرد عليه ان المطلق كما يوجد فى ضمن كل جزئى له بداية فيأخذ من تلك الحيثية حكمه كذلك يوجد فى ضمن جميع الجزئيات التى لابداية لها فيأخذ ايضا حكمها ولا استحالة فى اتصاف المطلق بالمتقابلات بحسب الحيثيات (وايضا لوصح ماذكره لزم ان لايوصف نعيم الجنان بعدم التناهى (والاصوب ان يجاب بتناهى الجزئيات بناء على برهان التطبيق (قوله يشغله الجسم) خصه بالذكر لان الكلام فى الاجسام والا فهو مايشغله الجسم او الجوهر (قوله اذلوكان جائز الوجود لكان من جملة العالم (فان قلت الصفة وكذا مجموع الذات والصفات مما يجوز وجوده وليسا من جملة العالم (قلت هذا

٣قوله يرد عليه ان المطلق) يمكن ان يقال قول الشارح ولايتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات اشارة الى دليل هو انه لما كان كل واحد مسبوقا بالغير كان الجميع بحيث لايشذ عنه فرد كذلك وسابقه ليس بداخل فيه فانقطع السلسلة ولزم حدوث المطلق الموجود فى ضمنه فلايرد لاهذا ولانعيم الجنان لان عدم انتهائه لا يوجب وجود مالانهاية له بالفعل *) بهشتى

٤قوله لايتصور قدم المطلق هذا كلام سخيف لان مرادهم من قدم النوع ان لايزال فرد من افراد ذلك النوع موجودا بحيث لاينقطع بالكلية ومن البين ان حدوث كل فرد لا ينافى ذلك اصلا وليت شعرى ماذا يقول هذا القائل فى الورد الذى لايبقى فرد منها اكثر من يوم او يومين مع الورد باق اكثر من شهر او شهرين وبديهة العقل تحكم بانه لا فرق بين المتناهى وغير المتناهى فى مثل هذا الحكم *) ملا جلال

٢قوله وليسا من جملة العالم لانسلم كونهما ممايجوز وجوده لانهم لم يقولوا بامكان الصفات لما ان كل ممكن محدث عندهم *) بحرا بادى

٣

لايضر فالمافيه من تسليم المدعى وكلامنا فى الجائز المباين (لكن يرد ان يقال يجوز ان لايكون من جملة العالم الذى ثبت وجوده وحدوثه فيصلح محدثا لذلك العالم ومبدأ له وحمل المحدث على المحدث بالذات مما لايساعده كلام الش (قوله مايصلح علما) اى علامة ودليلا على وجود مبدأ له والشئ لايدل على نفسه فلايكون مبدأ ومدلولا اذ لايكون ح من العالم فيلزم التناقض (قوله وقريب من هذا مايقال) الاول طريقة الحدوث والثانى طريقة الامكان ووجه القرب ظ (قوله من غير افتقار الى ابطال التسلسل) ابطال التسلسل اقامة دليل ينتج بطلانه فالتمسك باحد ادلة بطلانه افتقار الى ابطاله فلايرد ان الافتقار غير الاستلزام وفى قوله ابطال التسلسل دون بطلانه اشارة الى ماقلنا (قوله وليس كذلك) لايخفى عليك ان ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن السلسة واما الانقطاع فبضم مقدمات اخرى وهى ان يقال ذلك الخارج لابد وان يكون علة للبعض وذلك البعض طرف للسلسلة والايلزم كون الواجب معلولا ودخول مافرض خارجا فظهر ان امر الافتقار بالعكس (واعلم انه يمكن ان يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور ايضا بان يقال مجموع المتوقفين ممكن فعلته امانفسه اوجزؤه وهما باطلان اوخارج وهو علة البعض فينقطع التوقف عنده فلادور (قوله ومن مشهور ادلة برهان التطبيق) البرهان السابق يبطل التسلسل فى جانب العلل فقط وهى لايكون الامجتمعة وهذا البرهان يعم جانبى العلل والمعلولات المجتمعة والمتعاقبة وبه يبطل عدم تناهى النفوس الناطقة المفرقة ايضا الا انها مترتبة بحسب اضافتها الى ازمنة حدوثها وماذكره بعض الافاضل من انها قد تحدث جملة منها فى زمان

٣ قوله هذا الجواب لايدفع مادة الشبهة لانها اذا لم تكن ممكنة فلاتخلوا اما ان تكون واجبة لذاتها وهو محال او واجبة لا لذاتها ولا لغيرها على ما سيجئ من ان الصفات ليست عين الذات ولاغيره اوح يردانا لانسلم انه اذا لم يكن محدث العالم واجب الوجود لذاته لكان ممكن الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لايجوز ان يكون الواجب الوجود لالذاته ولالغيره فلابد من الالتجاء الى ماذكره المحشى على ان هذا فى الحقيقة قول بامكان الصفات كما لايخفى عبد الحكيم

٤ قوله لانها مترتبة) الظ انه يريد ابطال رأى الحكماء على الوجه الذى تقرر عندهم لكن الترتب لايكفى فى بطلان القسمة على رأيهم بل له شرط آخر مفقود هنا وهو الاجتماع فى الوجود فى زمان واحد وما يقع من انه يجوز ان يكون مراده تحقيق تناهى النفوس بما تقرر عند المتكلمين لا الزام الحكماء بما هو مسلم عندهم ففيه ان ضبط الوجود كاف عندهم فلا وجه لجعل الترتب الذى لا دخل فى غرضه اللهم الا ان يقال ذكر الترتب المتضمن لضبط الوجود توطئة لما بعده من السؤال ﷺ بهشتى (واخرى

واخرى اقل او اكثر فى اخرى وقد يحدث احاد منها
فى ازمنة مترتبة فلاينطبق بمجرد ترتب اجزاء الزمان
فجوابه ان هذا انما يدفع تطبيق الفرد بالفرد وهو غير
لازم بل يكفى انطباق الاجزاء المترتبة ولو متفاوتة فكل
جملة توجد فى زمان واحد متناهية لتناهى الابدان الحادثة
فيه التى هى شرط حدوث النفس (قوله فيما دخل تحت
الوجود) اى فى الجملة ولو متعاقبة فيه فيجرى فى مثل
الحركات الفلكية (قوله فانه ينقطع بانقطاع الوهم)
فان الذهن لا يقدر على ملاحظة غير المتناهى تفصيلا لا مجتمعا
ولا متعاقبا فينقطع فى حد ما البتة (ولو سلم عدم الانقطاع
فلا يضر ايضا لان كل ما دخل تحت الوجود الوهمى متعاقبا
لا الى حد يكون متناهيا دائما و نظيره نعم الجنان هذا (لكن
يشكل بالنسبة الى علم الله تعالى الشامل فان مراتب الاعداد
الغير المتناهية داخلة تحت علمه الشامل مفصلة ونسبة
الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك فتأمل[٢]
(قوله فان الاولى اكثر من الثانية) لان القدرة خاصة بالممكنات
والعلم عام يتعلق بالممتنعات (قوله وذلك لان معنى
لاتناهى الاعداد) وتوضيحه ان المتناهى وعدمه فرع
الوجود ولو ذهنا وليس الموجود من الاعداد والمعلومات
والمقدورات الا قدرا متناهيا وما يقال انها غير متناهية
معناه عدم الانتهاء الى حد لا مزيد عليه وخلاصته انه لو وجدت
باسرها لكانت غير متناهية (قوله يعنى ان صانع العالم آه)
فيه اشارة الى دفع توهم الاستدراك بناء على ان الله تعالى
علم للجزئى الحقيقى وهو لا يكون الا واحدا او حاصل الدفع[٣]
ان المراد الوحدة فى صفة وجوب الوجود لا فى الذات وهذا

٢ قوله فتأمل) وجهه هو انه يجوز ان يكون بعض الامور غير قابل لتعلق العلم او يقال ان الدخول تحت علمه تعالى لا يستلزم احد الوجودين الخارجى والذهنى ولا نم امكان الانطباق بدون احدهما اذ الاجتماع فى الوجود شرط فتدبر فان هذا الاشكال لا مدفع له وراء هذا المقال *) بهشتى

٣ قوله حاصل الدفع ان المراد) يعنى حاصل الدفع ان الضرورى هو ثبوت الوحدة للجزئى الحقيقى فى ذاته الشخصية دون صفته والمراد بالوحدة ههنا الوحدة فى صفته اعنى وجوب الوجود لا فى ذاته الذى هو جزئى حقيقى) عبد الحكيم

التوهم مع دفعه آت فی قوله تعالی (قل هو الله احد) فتأمل

(قوله لو امكن الهان) ای صانعان قادران علی الكمال بالفعل او بالقوة فلابد داحتمال ان یكون احد الواجبین صانعا قادرا او الاخر بخلافه فقوله فی تقریر المدعی ولایمكن ان یصدق مفهوم واجب الوجود الاعلی ذات واحدة محل تأمل الاان یقال مراده الوجوب علی وجه الصنع والقدرة التامة او یقال التعطل وكذا الایجاب نقصان فلایكون الموجب واجبا لكن یرد علی هذا ان الواجب موجب٥ فی صفاته والفرق بین ایجاب الصفة وایجاب غیرها مشكل وههنا بحثان٦ الاول النقض بانه لوفرض تعلق ارادته تعالی باعدام ما اوجبه ذاته من صفاته فاما ان یحصل كل من مقتضی الذات والارادة وانه محال او لایحصل احدهما فیلزم العجز او تخلف المعلول عن علته التامة فهو الثانی الحل وهو ان عدم القدرة بناء علی الامتناع بالغیر لیس بعجز فالله تعالی لایقدر علی اعدام المعلول مع وجود علته التامه ولاشك ان ارادة احد الآلهین وجود شیٔ مثلا یحیل عدمه والجواب انا نفرض التعلقین معا وهو لایمكن فی صورة النقض ولایتم الحل ایضا اذ یكون كل من التعلقین بالممكن الصرف (قوله اذ لاتضاد بین الارادتین) ای لاتدافع بین تعلقیهما بل التدافع بین المرادین ولم یرد بالتضاد معناه الاصطلاحی لان الضدین یجوز ان یحصل فی محلین فلا حاجة الی نفیه وایضا المانع من الاجتماع فی محل لاینحصر فی

٤ قوله قادران علی الكمال الظاهر ان عدم القدرة التامة الكاملة العاریة عن شائبة التعطل وایجاب غیر الصفات المودی احدهما الی عدم الصنع الناشی من امكان العجز والاخر علی عدم القدرة علی الترك نقصان ظاهر مناف للوجوب وكذا عدم ایجاب الصفات المستلزم لجواز العراء عنها فلایرد ما ذكره بعد افیره بهشتی

٥ قوله والفرق) قد عرفت وجه الفرق وتوضیحه ان جواز عدم القدرة علی ترك الافعال وجواز عدم الاتصاف بالفعل مثلا فی شأن الواجب تعسفسطة ظاهرة البطلان لان وجوب الوجود وان لم یكن نفس جمیع الكمالات لكنه لاشبهة فی جمعها (٦ قوله النقض وهو الاجمالی ومحصوله هنا ان الدلیل لیس بتام لتخلفه عن الدعوی فی مادة تعلق الارادة باعدام الصفات علی الفرض ا قوله الحل) وهو النقض التفصیلی حاصله ههنا منع المقدمة القائلة اولا فیلزم عجز احدهما بناء علی ان عدم الحصول لمكان الامتناع بالغیر لیس بعجز (بهشتی ٢) قوله اذ لا تضاد بین الارادتین) لعدم اتحاد محلیهما فالمراد التضاد الاصطلاحی واما تخصیصه بالنفی من بین اقسام التقابل فلانه وان كان واضح الامتناع الاانه لیس كالاقسام الاخر اذ مفقوده هنا وحدة المحل فقط التی هی مفقودها مع زیادة بهشتی)

(التضاد

التضاد فلا كفاية فى نفيه (قوله امارة الحدوث والامكان)
اى دليلهما اذ يلزمه الاحتياج وهو نقص يستحيل عليه تعالى
بالاجماع القطعى ان قلت عدم حصول المراد ان كان عجزا
يلزم ان يقول المعتزلة بعجز الله تعالى لقولهم بان طاعة
الفاسق مرادة ولا تحصل قلت العجز بتخلف المراد عن
المشية القطعية التى يسمونها مشية قسر والجاء وهم لا يقولون
بالتخلف عنها واما المشية التفويضية فلا عجز فى التخلف عنها

مثل ان تقول لعبدك اريد منك كذا ولا اجبرك (قوله وهو [٣]
لا يستلزم انتفاء المصنوع) لجواز ان يوجد باحدهما ابتداء
وهذا الجواب مبنى على ان الظ المتبادر عدم التكون
بالفعل (فمعنى قوله على انه آه يمكن ان لا يبنى على الظاهر
بل يفصل ويمنع الملازمة على تقدير وانتفاء اللازم على
آخر فتدبر قال فى شرح المقاصد ان اريد بالفساد عدم
التكون فتقديره ان يقال لو تعددالاله لم يتكون السماء
والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما
او باحدهما والكل بط اما الاول فلان من شان الاله كمال القدرة
واما الثانى فلامتناع توارد العلتين المستقلتين واما
الثالث فلانه ترجيح بلا مرجح (ويرد عليه ان الترديد
اما على تقدير التمانع الفرضى فح يرد [٤] منع الملازمة لان
وجودهما لا يستلزم وقوع ذلك التقدير عقلا واما على
الاطلاق فح يمكن اختيار الاول وكمال القدرة فى نفسها
لا ينافى تعلقها بحسب الارادة على وجه يكون للقدرة
الاخرى مدخل كما فى افعال العباد عند الاستاذ (وكذا يمكن
اختيار الثالث بان يراد احدهما الوجود بقدرة الآخر
او يفوض بارادته تكوين الامور الى الآخر ولا استحالة
فيه والتحقيق فى هذا المقام انه ان حمل الآية الكريمة
على نفى تعدد الصانع مطلقا فهى

[٣] قوله ابتداءا) اى فى حال
اول وجوده لكن الكلام فى
التكون فلا حاجة الى هذا
القيد اللهم الا ان يكون
المراد به معنى الاستقلال
كما يدل عليه التأخير فحال
المعنى ان بطلان تعدد
الموثرين لا يوجب انتفاء
المصنوع لجواز استقلال
الواحد فى ايجاده هذا
ويمكن ان يرد هذه الملازمة
الى القطعية بان نعتبره
هكذا لو وجب صانعان
فى العالم لبطل التعدد بحكم
امكان التمانع فلم يتحقق
مصنوع بناء على ما فى شرح
المواقف من استواء النسبة
بين كل مقدور وبينهما وانها
لم يلتفت اليه الشارح
لكونه خلاف الظ وخلاف
المقصود وهو اثبات توحيد
الواجب مطلقا اللهم الا ان
يقال التأثير فى العالم من
الخواص اللازمة للواجب
ومن ليس كذلك لا وجوب
له بهشتى)
[٤] قوله على تقدير التمانع
الفرضى) بان يعتبر
التقدير هكذا لو تعدد
الاله وتمانعا لم يتكونا الح
وقيد نفس التمانع لامكانه
اذ ما يلزمه هو عدم التعدد

حجة اقناعية لكن الظ من الآية نفى تعدد الصانع المؤثر فى السماء والارض حيث قال الله تعالى لو كان فيهما آه اذ ليس المراد التمكن فيهما فالحق ح ان الملازمة قطعية اذ التوارد بطل فتأثيرهما اما على سبيل الاجتماع او التوزيع فيلزم انعدام الكل والبعض عند عدم كون احدهما صانعا لانه جزء علة او علة تامة فيفسد العالم اى لا يوجد هذا المحسوس كلا او بعضا ۞ ويمكن ان يوجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الاطلاق وهو ان يقال لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود والا لامكن التمانع المستلزم للمحال لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين من التعدد وامكان شىء من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يمكن شىء من الاشياء حتى لا يمكن التمانع المستلزم للمحال (قوله ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان) لو اريد باللازم عدم التكون بالامكان مع وجود العلة التامة لتم الامر لكنه بعيد (قوله فلا يفيد الا الدلالة آه) فيلزم ان يكون كلا الانتفائين الماضيين مقررين لكن تعلق الثانى بالاول بحسب الماضى والمق. بيان تحقق الانتفاء الاول بحسب جميع الازمنة بدليل الانتفاء الثانى (قوله من غير دلالة على تعيين الزمان) ولو سلم الدلالة على تعيين الماضى لتم المق ايضا لان الحادث لا يكون الها (قوله لكنه ليس بمستقيم) للقطع بتغاير المفهومين قدماء المتكلمين يريدون بالترادف التساوى وقال فى التبصرة الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما مفهوما على حدة (قوله تصريح بان الواجب لذاته هو الله تعالى وصفاته) يرد على

٢ قوله فالحق ان الملازمة قطعية) وتقريره هكذا لو تعدد موثرهما المنحصر طرق تأثيرهما فى الاجتماع والتوزيع لم يجد هيئتهما المحسوسة الان اما الملازمة فلبطلان كون احدهما صانعا بحكم امكان التمانع فقوله عند عدم كون احدهما صانعا اشارة الى بيان الملازمة لكن لا يذهب عليك ان هذا وان كان توجيها حسنا مفيد القطعية الملازمة الا ان الظاهر من الفساد هو الخروج عن الهيئة التى حصلت قبل وبالجملة لا تجاوز عن مرتبة الاقناع الا بتعمل * بهشتى

٣ قوله مع وجود العلة التامة اى فى وقت تعلق ارادة احد الواجبين ببقاء العالم مثلا فانه لا نزاع فى ان تعلق ارادة الواجب علة التامة والواجب الاخر لم يجز منعه بناء على تساويهما فى المنع جاز فساد العالم فى ذلك الوقت) بهشتى

ظاهره ان كل صفة محتاجة الى موصوفها فكيف يكون واجبة وسيجئ تأويله (قوله اذ لانعنى بالمحدث الا مايتعلق آه) هذا يدل على ان وجود الصفة القديمة لايتعلق بايجاد شئ وهذه جهالة بينة وان قالوا كلامنا فى القديم بالذات والصفة ليست كذلك لم يصح حكمهم بوجوب الصفات (قوله باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة) واما الاعراض فبقاؤها غيرها لانفكاكه عنها حال الحدوث لكن يرد ان البقاء مضاف الى الصفة فكيف يكون نفس المضاف اليه فان ارادوا بكونه نفسها عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجى على ما سيجئ فى التكوين فلم لم يجوزوا النفسية بهذا المعنى فى الاعراض حتى لايلزم تجددها (قوله بان محدث العالم على هذا آه) يعنى ان تصور الواجب بعنوان انه محدث بجميع ماسواه على هذا النمط البديع والنظام المحكم يجعل الحكم بثبوت هذه الصفات بديهيا فلا يرد مايقال يحتمل ان يحدثه بالوسط المختار الصادر عنه بالايجاب وايجابه بلاقصد لايدل على العلم ولاغيره لان ذلك الوسط من جملة العالم فيكون حادثا فلا يصدر عن القديم بالايجاب ولايخفى انه انما يتم اذا لم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات ثم ان اعتبار النمط البديع والنظام المحكم له مدخل فى بديهية الحكم والا فيمكن ان يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار وكل قادر عالم وحى وظاهر كلام الشرح يعم السميع والبصير لكن فى دلالة الاحداث على وجه الاتقان عليهما تأمل (قوله وهذا مبنى على ان بقاء الشئ معنى زائد على وجوده وعلى ان هذا الزائد امر موجود فى نفسه حتى يكون عرضا وهو ممنوع ايضا (قوله كما فى اوصاف البارى تعالى) يعنى ان تفسير

قوله لكن فى دلالة الاحداث تهالكوا على هذا الانكار ونحن نقول لاخفاء فى ان النمط البديع يعم المسموعات والمبصرات فيدل على ان محدثهما متصف بادراك خصوصياتهما الواجب فى احداثهما على ماهما عليه وهو السمع والبصر غايته انهما نوعان من العلم عند الاشعرى لجعله ادراك الاعيان علما وصفتان متباينتان عند الجمهور فان قلت هل نقول بادراكه المحسوسات الثلث الاخر قلت لابد لنا من ذلك لكن لانسميه بالاسماء المخصوصة لانبائها عن الاتصالات ولذلك عد الادراك صفة برأسها *) بهشتى

القيام بالتبعية فى التحيز غير مطرد فى اوصاف البارى وقد يدفع بان التفسير لقيام العرض لا لمطلق القيام واوصافه تعالى ليست اعراضا ولذا حكموا ببقائها وعدم بقاء الاعراض (قوله وان انتفاء الاجسام) هذا رد اجمالى لدليلهم وحاصله ان ماذكروه استدلال فى مقابلة الضرورة لان اصحابنا جعلوا الحكم ببقاء الاجسام ضروريا وعدم بقائها ليس بابعد عند العقل من عدم بقاء الاعراض فبقاؤها ضرورى ايضا (قوله وارادوا به الماهية الممكنة) فيلزم ان يكون ممكنا وان يزيد وجوده على ماهيته ووجود الواجب عين ذاته عندهم (قوله وفيه نظر) للقطع بتغاير المفهومات وايضا لانم ان الاذن بالشيء اذن بمرادفه ولازمه كيف لا وقد لا يكونان موهومين للنقص ولاشك فى صحة اطلاق مثل خالق كل شيء ويلزمه خالق القردة والخنازير مع عدم جواز اطلاق اللازم وقيل الطبيب لا يطلق على الله تعالى مع انه يرادفه الشافى وليس بشيء لان الطبيب هو العالم بالطب والشافى من يفيد الشفاء (قوله باعتبار انحلاله اليها) متبعضا ومتجزيا لكن يعتبر فى التجزى كون ماليه الانحلال ما منه التركيب بخلاف التبعض (قوله لان معنى قولنا ما هو من اى جنس) صرح به السكاكى وغيره وهذا المعنى هو الذى نفى عنه تعالى نعم لها معان اخر مثل السؤال عن الحقيقة او الوصف ولا يتعلق غرضنا بذلك لكن يرد ان يقال المعتبر فى المائية هو الجنس اللغوى لا المنطقى وهم يعدون البشر جنسا مثلا فلا يلزم التركيب (قوله والبعد

٣ قوله لقيام العرض) رد عليه بان التبعية فى التحيز ليست من اللوازم المساوية لقيام العرض لتخلفها عنه فى قيام نفس التحيز بالمتحيز والالزم ان يكون للتحيز تحيز فيتسلسل وانت خبير بان هذا الرد غلط محض وخطاء فاحش اذلا شبهة فى ان تحيز نفس الجسم عرض له تحيز تبعى كسائر الاعراض ولا تحيز لذلك التحيز التبعى لا بالاصالة ولا بالتبع لكونه وهما اعتباريا والالزم قيام العرض بالعرض وهو باطل عندهم كما ان تحيزات سائر الاعراض بتبعية الجسم اعتباريات فمنشأ الغلط عدم الفرق بين التحيز بالعرض والتحيز الذى هو العرض *) بهشتى

٢ قوله لكن يرد ان يقال) اجيب بان الشارح حمل المائية على المعنى المراد منها عرفا وقوله لان معنى قولنا ما هو آه ابداء للمناسبة بين معناها الاصلى والعرفى ويمكن ان يقال بعد تسليم الاستعمال عرفا انه تاويل محض والاقرب ان يصار الى ارادة الخاص من العام تجوزا ويحمل قوله لان معنى قولنا ما هو آه على بيان عمومها ليصح الارادة المذكورة وانما لم يمض على عدومها لان المتكلمين على ان له حقيقة نوعية بسيطة (بهشتى

(عبارة

عبارة عن امتداد) يعني ان البعد امتداد له نوعان عند القائل بوجود الانحلال ولها عند اصحاب السطح فله النوع الاول فقط وهذا التعريف للبعد الموجود ويعلم منه البعد الموهوم بالمقايسة (قوله فيلزم قدم الحيز) هذا مبنى على وجود الحيز وهو خلاف مذهب المتكلمين (قوله فيكون محلا للحوادث لان الحصول فى الحيز من الاكوان والاكوان من الموجودات العينية عند المتكلمين (قوله اما ان يساوى او يزيد او ينقص هذا الترديد لاظهار البطلان على جميع التقادير والا فلا يتصور زيادة الشئ على حيزه ونقصانه عنه فى جميع المذاهب ثم ان هذا الدليل مبنى على تناهى الابعاد والا لجاز ان يساوى الحيز الغير المتناهى نعم يلزم التجزى ح لكن الكلام فى لزوم التناهى (قوله باعتبار عروض الاضافة الى شئ) فان الدار المبنية بين الدارين علو بالنسبة الى ما تحتها وسفل بالنسبة الى ما فوقها (قوله ان يتصف بصفات آه) وجه ضعفه ان صفات الكمال هى العلم والقدرة واخواتهما ولا يلزم من تعدد موصوفاتها تعدد الواجب ويرد عليه ان من جملة صفات الكمال الوجوب والقدم وايضا صفة الكمال هى العلم التام والقدرة التامة ونحوهما وهى لا توجد الا فى الواجب (قوله واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة مثل قوله تعالى تعرج الملائكة والروح اليه وقوله عليه السلام ان الله تعالى خلق آدم على صورته وقوله تعالى يد الله فوق ايديهم (قوله او تأول بتأويلات) بان يقال المراد بالعروج العروج الى موضع يتقرب اليه بالطاعة ومعنى [3] الصورة الصفة من العلم والقدرة وغيرهما ومعنى اليد القدرة (قوله وقد صرح بان المماثلة) آه يريد ان هذا التصريح يناقض

[3] قوله ومعنى الصورة) فيه انه لا يتأتى هذا التأويل فى قوله عليه السلام فى وصية بعض اصحابه فى الغزو واذا ذبحت فاحسن الذبيحة واذا قتلت فاحسن القتلة واجتنب الوجه فان الله تعالى خلق آدم على صورته كما لا يخفى ويخطر ببالى ان يكون المراد بالصورة الجمال فالمعنى ان الله تعالى جعل آدم مظهرا لآثار جماله المعنوى كما خلقه على صفته فتخصص الوجه بالحفظ لانه ليس بمثابة سائر الاعضاء فى ذلك وهذا تأويل حسن لكن لم اظفر به فى كلام القوم *) بهشتى

قوله فلا يماثل بوجه من الوجوه اذ يفهم منه ان الاشتراك فى بعض الوجوه كاف فى المماثلة والتوفيق ماسيجئ (قوله نقص وافتقار الى مخصص) يرد عليه انه يجوز ان يكون بعض الامور غير قابل لتعلق العلم كالممتنعات بالنسبة الى القدرة (قوله لا يعلم الجزئيات) اى من حيث هى جزئيات بل يعلمها من حيث هى كليات كعلم المنجم بان فى ساعة كذا خسوفا ماوهذا العلم يستمر قبل الوقوع وبعده (قوله ولا يقدر على اكثر من واحد) لا يقال مذهب الفلاسفة هو الايجاب والقدرة ينافيه لانا نقول المنافى الايجاب هو القدرة بمعنى صحة الفعل والترك واما القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشألم يفعل فمتفق عليها بين الفريقين الاان الفلاسفة يجعلون مشية الفعل لازمة (قوله على معنى زائد على مفهوم الواجب) هذا انما يدل على زيادة المفهوم ولا كلام فيها والكلام فى زيادة الحقيقة ولا يدل عليها (قوله وان صدق المشتق على الشئ) وان اراد اقتضاء ثبوت المأخذ فى نفسه بحسب الخارج فمنقوض بمثل الواجب والموجود وان اراد اقتضاء ثبوته لموصوفه بمعنى اتصافه به فلا يتم بذلك غرضهم وقد فرعوا عليه الازلية بناء على امتناع قيام الحوادث الموجودة بذاته تعالى (قوله انه عالم لا علم له) فان قلت لعل مرادهم انه عالم لا علم له صفة حقيقة له قلت يأباه قولهم بان له عالمية لانها ليست صفة حقيقة ايضا وكذا قولهم عالم بالذات وعلمه عين ذاته وعالميته زائدة (قوله ودل صدور الافعال المتقنة على وجود علمه) فيه تأمل بل المدلول هو اضافة التمييز والانكشاف التى يسميها المعتزلة عالمية وقد قال صاحب المواقف لاثبت فى غير الاضافة (قوله

(يلزمكم

٢ قوله ولا يدل عليها آه) بناء على ان القول بان مبادى تلك الصفات حقيقة فى حقنا ففى الواجب بطريق الاولى لئلا يكون انقص منا مندفع بان كون الذات مبدأ من غير احتياج الى صفة وجودية هو الاكمل لامحالة بهشتى

٣ قوله يأباه) لاغبار فى وجه الاباء المذكور ثانيا واما المذكور اولا ففيه انه يجوز ان يكون تحصيل السالب لتبادر الوصفية الحقيقية فى العلم والمتبادر فى العالمية هو الاضافة فلا سلب *) بهشتى

ويلزمكم كون العلم قدرة) لهم أن يقول اتحاد المفهومين هو الممنوع وليس بلازم واتحاد الذاتين هو اللازم وليس بممنوع

قوله كون الواجب غير قائم بذاته) لهم ان يقولوا حقيقة العلم فى شانه تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته (قوله اشارة الى الجواب بقوله) انمالم يقل اجاب بقوله لان الجواب التام نفى المغايرة بين الذات والصفات وبين الصفات بعضها مع بعض والمصنف قد اقتصر على الاول لكن اشار الى ان التعدد فرع التغاير وبه يعلم الجواب بالنسبة الى الصفات ايضا اذ ليست مغايرة ولان الغرض الاصلى ههنا بيان حكم الصفات ولذلك ذكر قوله لاهو

والا فلا مدخل له فى الجواب (قوله فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء) ولك ان تحمل كلام المص على انه لا يلزم قدم الغير فلا محذور لان المحذور تعدد القدماء المتغايرة لا مطلق التعدد فلا يرد السوءال قطعا وانما حمل الش على ماذكره لشهرته فيما بين القوم (قوله لكن لزمهم ذلك) قيل عليه اللزوم غير الالتزام ولا كفر الا بالالتزام وجوابه ان لزوم الكفر المعلوم كفر ايضا وكذا قال فى المواقف من يلزمه الكفر ولا يعلم به فليس بكافر ولا شك ان لزوم الذاتية للانتقال اجلى البديهيات على ان قوله[٢] تعالى ومامن اله الا اله واحد بعد قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة شاهد صدق على انهم كانوا يقولون بآلهة وذوات ثلث وايضا[٣] ترتب الحكم على المشتق يدل على علية المأخذ فان انحصر العلة فى الالتزام تعين ذلك منهم وعبارة الش انما يشير الى الاول (قوله وهى الوجود والحيوة والعلم) ومن غاية جهلهم جعلوا الذات الواحد نفس ثلث صفات وقالوا انه جوهر واحد له ثلثة اقانيم واردوا بالجوهر القائم

[٢] قوله على ان قوله تعالى الخ حاصله انه وان لم نجد فى كلامهم التصريح بالقدماء المتغايرة الا ان قوله تعالى شهد بذلك فظهر انهم يقولون بها ويلتزمون ما لزمه من الكفر بوشتى)

[٣] قال وايضا ترتب الحكم) الحكم الكفر والمشتق هو قوله تعالى قالوا وهذا بيان لكفرهم مع قطع النظر عن اللزوم والالتزام وحاصله ان الاية الكريمة دلت على ان سبب كفرهم هو قولهم المذكور اما بمجرده وبعلمهم بلزومه منه او بالالتزام فافهم

بنفسه وبالاقنوم الصفة وقد يوجه بانه ميل منهم الى ان الصفات
نفس الذات لكن لايلايم قولهم بالقدماء الثلثة اذ لو قطع
النظر من الاتحاد فاربعة والافواحد (قوله للقطع بان
مراتب الاعداد من الواحد آه) العدد هو الكم المنفصل
ولاانفصال فى الواحد فلايكون عددا ولذا فسره بنصف
مجموع حاشيتيه ومنهم من قال العدد مايقع فى العد فيكون
اعم من الكم المنفصل فكلام الشارح مبنى على هذا المذهب
اوعلى التغليب (قوله مع ان البعض جزء من البعض)
يرد عليه انهم اتفقوا على ان كلا من المراتب لايتالف الامن
وحدات مبلغها تلك المرتبة فاجزاء العشرة عشر وحدات
لاخمستان ولاستة واربعة الى غير ذلك من الاحتمالات
(قوله فالاولى ان يقال) وقد يجاب ايضا بان القديم
هو الازلى القائم بنفسه ولو سلم فالكفر تعدد القدماء بالذات
لا المطلقة ولايخفى انه لايوافق مذهب المتكلمين (قوله واما
فى نفسها فهى ممكنة (وقد سبق ما فيه من انه يخالف
ما اشتهر بينهم من ان كل ممكن محدث اى مسبوق بالعدم
(قوله والكرامية الى نفى قدمها) يرد عليه انهم قالوا بقدم
المشية والكلام وفسره بالقدرة على التكلم فالتفريع
المذكور غير ظ (قوله قد فسروا الغيرية بكون الموجودين آه)
قالوا يقال فى العرف واللغة مافى الدار غير زيد مع انه
ذو يد وقدرة واجيب بان المراد بالغير ههنا فرد اخر من
نوعه والازم ان لايغاير ه ثوبه (قوله اى يمكن الانفكاك بينهما)
سواءكان بحسب الوجود او بحسب الحيز فلانقض[٢] بالجسمين
القديمين كذا قيل لكن يرد الالهان المفروضان نقضا
فليتأمل (قوله والعدم على الازلى آه) لما كان عدم

٤ قوله حاشيتيه اى طرفيه الاعلى والاسفل فان الاثنين مثلا طرفه الاسفل واحد وطرفه الاعلى ثلثة فالمجموع اربعة ونصفه اثنان وكذا الحال فى سائر الاعداد فافهم بهشتى على الخيالى

٢ قوله فلانقض آه) قد يقال المشهور انه لا نقض فى التعريفات بالمحتملات نص عليه المولى خواجه زاده فى حواشى شرح المواقف اللهم الا ان يقال مراده تعميم التعريف للافراد المفروضة ايضا بهشتى

الانفكاك

الانفكاك بحسب الحيز ظاهر الم يتعرض له والا فمجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود غير كاف كما عرفت (قوله فعدمها عدمه ووجودها وجوده) هذا تعبير عن الاستلزام بطريق المبالغة والافتخالف الوجودين والعدمين ظاهر على ان الاستلزام بين العدمين باطل كما سنذكره

(قوله بخلاف الصفات المحدثة) فانهم قالوا بمغايرة الصفات المحدثة للذات وبهذا يظهر عدم صحة استدلالهم السابق لان زيدا قد اتصف فى العدار بالصفات المحدثة

(قوله انتقض بالعالم مع الصانع) قد عرفت ان المراد بالانفكاك مايعم الانفكاك فى الوجود وفى الحيز فلا نقض بالعالم مع الصانع اذ يجوز ان ينفك الصانع فى الوجود والعالم فى الحيز لاستحالة تحيز الصانع نعم يرد الاشكال على من قال الغيران مايمكن انفكاكهما فى عدم اوحيز فان قلت لعلهم ارادوا بجواز الانفكاك جواز ان لايكون احدهما قائما بالآخر او بمحله ولامتقومابه والعالم غير قائم به ولا متقوم به ويجوز ان لايقوم العرض بالمحل بان ينعدم مع بقاء محله قلت مثله ممالايلتفت اليه فى التعريفات والا فيمكن تعميم كل تعريف بالاخص وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساوات وفيه من الفساد مالايخفى على انه يرد عليه التشخص فانه على تقدير وجوده غير محله وكذا الاعراض اللازمة (قوله وكذا بين الذات والصفة) يرد عليه انهم صرحوا بان الكلام فى الصفات اللازمة بل القديمة ولاتوجد الذات بدونها ومرادهم جواز انفكاك احدهما عن الآخر بلامانع اصلا فلا يكفى مجرد الامكان الذاتى

(قوله لايستقيم فى العرض مع المحل) اى فى العرض الجزئى مع المحل الجزئى لان الكليين ليسابموجودين فى الخارج فلايكونان

٣ قوله على ان الاستلزام (الخ) اى الاستلزام الذى اعتبره بين عدمى الكل والجزء بان يكون الاول ملزوما والثانى لازما باطل لجواز وجود الجزء بدون الكل فليس المراد نفى الاستلزام من اى جانب كان يدل على ماقلنا عدم تعرضه لنفى الاستلزام بين الوجودين لان الوجود الذى عده ملزوما ملزوم فى الواقع فالمقصود لهذه العلاوة تقوية نفى الاتحاد بنفى الاستلزام على ما لايخفى ٤ قوله اذ يجوز ان ينفك الصانع) قيل انما ينسب الانفكاك الى احد الجانبين اذا كان موجب الانفكاك حالة عارضة ففى الغيرين الموجودين لايوصف بالانفكاك الا ما طرء عليه العدم والا فلا حاجة الى اعتبار الحيز فى الانفكاك من الجانبين لان الصانع ينفك عن العالم فى الوجود والعالم ينفك عنه فى العدم يدل عليه تخصيصهم الانفكاك فى الحيز بالعالم بناء على ان المنشأ انفراده بحيزه ونحن نقول ما صوره هذا القائل امر استحسانى غير واجب الاعتبار والا فلا معنى لنفى

التغاير بين الموجود القديم الغير المتحيز والمعدوم القديم الباقى على عدمه فافهم بهشتى

غيرين وعدم تصورهذا العرض بدون هذا المجعل ظ (قوله وكالعلة
مع المعلول) وبه يظهر خلل (قوله والعالم قد يتصور
موجودا آه) اذالتصور مع اضافة المعلولية بط وبدونها
غير مفيد (قوله والتغاير بحسب المفهوم ليفيد) بردعليه
ان مجردالتغاير بحسب المفهوم غيركاف فى الافادة بل لابد
من عدم اشتمال الموضوع على المحمول للقطع بعدم افادة
قولنا الحيوان الناطق ناطق كماسبق فى اول الكتاب (قوله وان
يكون العشرة) قدوقع فى عامة النسخ ان المصرية بدل
لن النافية وانه تصحيف فصل اذ لايمكن عطفه على ماسبق
الابتحمل تقدير وينتقض ايضابالازم فانه غيرعندالمعتزلة
(قوله ولايخفى ما فيه) لان كون الشئ من الشئ
وعدم تحققه بدونه لايقتضى النفسية وبالجملة مغايرة الشئ
للشئ لاتقتضى مغايرته لكل جزء من اجزائه (قوله ينكشف
المعلومات عند تعلقها بها) سواء كان قديما اوحادثا فان
للعلم تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات
والمتجددات باعتبار انهاستجد وتعلقات حادثة متناهية
بالفعل بالنسبة الى المتجددات باعتبار وجودها الآن او قبل
(قوله توءثر فى المقدورات بجعلهاممكن الوجود من الفاعل)
واما الوجود بالفعل فهواثر التكوين عند القائلين به فح تعلقات
القدرة كلهاقديمة واما النافون للتكوين فتعلقاتها قديمة
عند بعضهم بمعنى انها تعلقت فى الازل بوجود المقدر
فيمالايزال وحادثة عند آخرين (قوله وهى بمعنى القدرة)
فذكرها للتنبيه على الترادف اوعلى صحة الاطلاق على
الله تعالى القوى العزيز (قوله والسمع والبصر هما صفتان
غير العلم) عندالاشاعرة واولهماغيرهم بالعلم بالمسموعات

والمبصرات

والمبصرات من حيث التعلق على وجه يكون سببا للانكشاف التام وان كان له تعلق آخر وانكشاف آخر قبل حدوث المسموعات والمبصرات فللعلم نوعان من التعلق فلا يرد ان يقال العلم بالمسموعات حاصل قبل وجود المسموع بخلاف السمع فلا يتحدان ومن تمسك به يلزمه ان يقول بالشم والذوق واللمس ايضا فلا ينحصر الصفات فى السمع (قوله بحدث ٢ لها تعلقات) حدوث التعلق فى القدرة على مذهب من لا يكون بالتكوين كما مر آنفا (قوله توجب تخصيص احد المقدورين عند تعلقها به) واعترض بانه ان تساوى نسبة الارادة الى التعلقين يحتاج الى مخصص آخر فيتسلسل والا يلزم الايجاب لا بقاء للارادة صفة من شانها صحة الفعل والترك فيصح التخصيص مع استواء النسبة لانا نقول الكلام فى وجود تلك الصفة لاستلزامه الترجيح بلا مرجح (قوله وكون تعلق العلم تابعا للوقوع) تحقيقه ان العلم التصورى عام للواقع وغيره فلا يكون مرجحا والعلم التصديقى بالوقوع فرع الوقوع والوقوع فرع الارادة المخصصة وبه يندفع قول الحكماء التابع هو العلم الانفعالى لا الفعلى نعم يرد ان يقال يجوز ان يكون المرجح فى افعاله تعالى هو العلم بالمصلحة وليس ذلك فرع وقوع الفعل ولا مخلص ببيان وجود فعل يساوى طرفاه فى المصلحة من كل وجه (قوله انه ليس بمكره ولا ساه) فان قلت يلزم منه كون الجماد مريدا قلت هذا تفسير ارادة الواجب لا لجميع الارادة نعم يرد عليه ان هذا المعنى لا يصلح مخصصا

٩ قوله يحدث لها لا يقال لا بأس فى اتصاف الصفات بتعلقاتها الحادثة فيلزم كونها محل الحوادث لانا نقول لا محلية حقيقة عند كون الحال اعتباريا فافهم بهشتى

٢ العلم الانفعالى هو ما لا يترتب عليه صدور المعلوم عمن اتصف به والفعلى خلافه بهشتى

٣ قوله هو العلم بالمصلحة) اى التصديق بها قيل الا صحاب قد جزموا القول بان العلم بها لا يكون داعيا الى الفعل ما لم يحصل الحالة المسماة بالارادة كما انا نتصور كثيرا من الافعال ونعلم فيه مصلحة ولا نفعل لكسل ونحوه على انه لا موجود الا ويمكن تصوره على وجه احسن منه فوقوعه على ما هو عليه تخصيص بلا هو مخصص وانت خبير بان عدم كفاية العلم الحادث الضعيف موصوفه فى صدور الافعال لاينا فى كفاية العلم القديم القوى موصوفه وامكان تصور كل موجود على وجه احسن مما هو عليه لا يوجب ان المصلحة فى وجهه الاحسن لجواز كون المصلحة فيما هو عليه وهذا يكفى مخصصا والحق انه لا مخلص الا ببيان تساوى طرفى فعل ما كما اشار اليه رح بهشتى ٤ قوله هذا تفسير ارادة الواجب قيل فيه تأمل اذ المراد انه لو صح اطلاق المريد عليه تع بمجرد ذلك لصح اطلاقه على الجماد وانت خبير بان ظاهر قول السائل يلزم آه لا يساعد هذا المقصود ولو سلم فليس المراد مجرد سلب الاكراه والسهو بل سلبهما عن الله تعالى كما يرشد اليه العبارة

لاحد الطرفين وهوظ وان اريد ان الفعل يصدر عن الذات على هذا الوجه وهو معنى الارادة فهو قول بالايجاب (قوله ولو شاء لوقع) الملازمة غير مسلمة عندهم لكن الكلام على التحقيق (قوله اذ قد يخبر الانسان عما لايعلمه) قيل عليه هذا انما يدل على مغايرته للعلم اليقينى لا للعلم المطلق اذ كل عاقل تصدى للاخبار يحصل فى ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة على انه لايتم فى شانه تعالى وقياس[٥] الغائب على الشاهد لايفيد واعلم ان هذا المقام محار[٦] للافهام والذى يخطر بالبال هو ان يقال المعنى الذى نجده فى انفسنا لايتغير بتغير العبارات وبتغير مدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد يثبت له القيام واتصف زيد بالقيام الى غير ذلك تعبيرات عن معنى واحد والانكار مكابرة ولاشك ان مدلولات الالفاظ متغايرة فليس ذلك مدلول اللفظ ثم ان الشاك فى وقوع النسبة يتصور الاطراف والنسبة البتة ولايجد ذلك المعنى عند عدم قصد الاخبار ثم انه قد يقصد فيجد ذلك المعنى مع عدم علمه بوقوع النسبة فليس ذلك المعنى شيأ من العلم فتدبر والله الموفق (قوله كمن امر عبده آه) فانه يأمره ويريد به ان لايفعل ليظهر عذره عند من يلومه بضربه واعترض عليه بانه لاطلب فى هذه الصورة كما لاارادة فالموجود صيغة الامر لاحقيقته والحق ان الامر تعبير[٧] عن الحالة الذهنية والانكار مكابرة (قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام) اى التى ثبت مغايرته للعلم والارادة فيما سبق لانه لايدل على الثبوت والمغايرة معا (قوله الاجماع وتواتر النقل عن الانبياء) قال فى التلويح ثبوت الشرع موقوف

على

ـوالا فتفرع الارادة على الشعور مما لاخفاء فيه بهشتى

٥ قوله وقياس الغائب يعنى انه يجوز ان لايكون الكلام النفسى الذى سيستدل على ثبوته له تعالى كالثابت لنا فلايلزم من مغايرة كلامنا لعلمنا مغايرة كلامه لعلمه فسقط ما قيل من انه لايرد لان ماذكره تصوير للكلام النفسى لخفاء فيه وليس ببرهان على ثبوته فافهم

٦ قوله محار للافهام من حار يحار حيرة (بهشتى)

٧ قوله تعبير عن الحالة آه والتفصيل هو انه اذا قصد من يصدد الامر التعبير بصيغته وجد فى نفسه حالة هى موجودة فى الخارج عندهم كالعلم مغايرة له لما سبق مسماة بكلام نفسى سواء انضم اليها ارادة المأمور به اولا الا يرى ان الله تعالى امر الكفرة المكلفين بالايمان مع انه لايريد منهم فلو قلنا انه ليس بامر حقيقة لزم لنا ان نقول بان عدم امتثالهم ليس عصيانا حقيقيا يترتب عليه استحقاق العذاب فمن لم يفهم مال مقال الملخص اتى بالعجايب التى لايتفوه بها عاقل بهشتى

على الايمان بوجود البارى تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبى صلى الله عليه وسلم بدلالة معجزاته ولو توقف شىء من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور وبين الكلامين تدافع لابد فى التوفيق من التمحل تأمل (قوله من غير قيام مأخذ الاشتقاق) وهو التكلم وقيامه يستلزم قيام الكلام وهو الحظ والمعتزلة يقولون بقيام المأخذ فيأولونه بايجاد الكلام وهو عدول عن الظ واللغة (قوله ومع ذلك فهو قديم) هذا قول الحنابلة واما الكرامية فقائلون بحدوثه (قوله وذلك فيما لايزال) فهذا مذهب بعض الاشاعرة والجواب الحق ان عدم وجوده بدونها انما هو بحسب التعلقات الازلية وهو لاينافى وحدة الصفة كالعلم الذى له كثرة ازلية بحسب تعلقاته واعترض على مذهب الحدوث بان وجود جنس الكلام بدون الانواع محال واجيب بان ذلك فى الجنس والنوع الحقيقيين والكلام صفة شخصية يعتبر تكثرها بحسب تعلقاتها (قوله بانا نعلم اختلاف هذه المعانى) فان الامر من حيث هو غير الخبر بخلاف الكلام لانه كلام مخصوص ونظيره ان زيدا من حيث هو عالم يصدق عليه انه زيد ولا يصدق عليه انه زيد من حيث هو كاتب (قوله واستلزام البعض للبعض لايوجب الاتحاد) ولو سلم فجعل البعض راجعا الى الآخر ليس اولى من عكسه ولاشك فى وجود نوع الاستلزام بين الكل (قوله كما اذا قدر الرجل) اعترض عليه بان فيه عزما على الطلب واما حقيقته فلاشك فى كونها سفها لايقال يلزم منه ان لايأمرنا النبى عليه السلام بشىء اصلا وانه قطعى البطلان لانا نقول فرق بين الامر الصريحى والضمنى والسفه هو الامر الصريحى للمعدوم (قوله لئلا يسبق

٣ قوله من التمحل بناء على ان النظم فى سلك الصفات يدل ظاهرا على ان المراد منه ما هو الصفة التى هى النفسى لكن فيه احتمال دفع آخر وهو ان يكون المراد بما فى التلويح من الشرع مجموع الشرعيات فلا دور فى توقف الطائفة على الطائفة باعتبار توقف الاجزاء على الاجزاء فافهم
بهشتى

الى الفهم) فان القرآن شايع الاستعمال فى اللفظ وكلام الله تعالى بالعكس وايضا فيه تنبيه على الترادف (قوله وانت خبير بان المتحرك) يعنى ان قولهم يخالف قاعدة اللغة وقد ثبت الكلام النفسى فلا ضرورة فى العدول فقوله والا لصح اتصاف البارى تعالى يريد به الصحة بحسب اللغة (قوله ويراد به الالفاظ المنطوقة) يرد عليه هذا جواب آخر لا تحقيق جواب المص والتفصيل انه لما تمسك المعتزلة بان القرآن مكتوب محفوظ فيكون حادثا اجيب عنه تارة بان وصفه بالكتابة مجاز من باب وصف المدلول بصفة الدال واخرى بان الموصوف هو اللفظ وقد يطلق القرآن بالاشتراك او المجاز المشهور على اللفظ ايضا ولا يلزم منه حدوث المعنى فتأمل (قوله خص باسم الكليم) وقال بعضهم خص به لما سمعه من جميع الجهات على خلاف المعتاد (قوله انما هو باعتبار دلالته) قيل واعتبار العلاقة يشعر بكونه منقولا لا مشتركا ويكون ايضا مجازا فى المنقول عنه وهو بط وجوابه ان النقل هجر المعنى الاول واعتبار العلاقة لا يقتضيه وقد يجاب بان اعتبار العلاقة لا يقتضى تأخر الوضع حتى يكون منقولا وفيه ان اثبات عدم ترتيب الوضع فى الكلامين مشكل ولا ضرورة فى التزامه (قوله اسم للفظ والمعنى شامل لها وهو قديم) ويرد عليه ان كلام الله ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ما قرآناه كلام الله تعالى بل مثله وفيه نظر للقطع بان ما يقرءوه كل احد منا فهو القرآن المنزل على النبى عليه السلام بلسان جبرائيل عليه السلام وان كان اسما لنوع القائم به يلزم ان يكون اطلاقه

على

٢ قوله تنبيه على الترادف فيه ان القرآن خاص بالفرقان و كلام الله يعمه وسائر الكتب المنزلة فلا ترادف اللهم الا ان يقال ان القرآن النفسى عام ايضا الا ان دون ثبوته خرط القتاد بهشتى

٣ قوله يريد به الصحة بحسب اللغة يرد عليه ان المناسب اذا ان يقول بدل قوله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولم يصح ذلك لغة لكن قد يقال مآل كلام الشارح انه لو كان بمعنى الايجاد ان لا يتنزه الله تعالى عن حمل الاعراض عليه كما لا يتنزه عن حمل صفاته لكن التالى بط ضرورة ان كل عاقل يفرق بين الاعراض والصفات سواء قال بالتوقيف او لا ظهر منه ان حمل المشتقات بمعنى قيام المأخذ فافهم بهشتى

٤ قوله ان كان اسما لذلك الشخص قد نختار هذا الشق ونمنع لزوم المثلية لجواز ان يكون قرائتنا اظهارا لا ايجادا فلا فساد فى حدوث الظهور ولعله هو التحقيق فى هذا المقام وان ذكر فى الجواب غير هذا بهشتى

على الشخص بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه ٥ حقيقة وان جعل من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع عاما يلزم ان يوصف كلام الله تعالى بالحدوث ايضا حقيقة ولا مخلص الا بان يجعل مشتركا بين النوع وذلك الفرد الخاص (قوله وليس مرتب الاجزاء في نفسه) يشكل الفرق ح بين قيام لمع وملع ونظائرهما اذ لا فرق الا بترتب الاجزاء (قوله ويفسر باخراج المعدوم) لم يرد به المعنى الاضافى بل الصفة التى هى مبدأ الاضافة كما فى سائر العبارات فانها دالة على الاضافة والمراد مبدؤها (قوله يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى) يرد عليه انه يجوز ان يقوم بالغير كما ذهب اليه ابو الهذيل فان رد بما سيجىء اتحد الدليلان وجوابه انه مردود بان صفة الشىء لا يقوم بالغير ولظهور بطلانه لم يتعرض له (قوله يجوز الطلاق كل ما يقدر هو عليه) يرد عليه انه لزوم الجواز الشرعى ممنوع لتوقفه على عدم الايهام والاذن ولزوم الجواز العقلى مسلم ولا مانع عنه (قوله واما بتكوين آخر فليزم التسلسل) يرد عليه منع مشهور بجواز ان يكون تكوين التكوين عين التكوين وقد اشرنا الى ماله وعليه ويمكن ان يقال نفس التكوين المتصف به البارى تعالى اذ لا تعلق بوجود نفسه ولا استحالة فى سبق ذات الشىء على وجوده فاحفظ فانه ينفعك فى مواضع شتى (قوله ومبنى هذه الادلة) كانه اراد ما عدا الدليل الثانى او بنى الامر على التغليب (قوله ولا دلالة على كونه صفة اخرى) ويخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذى نجده فى الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول

٥ قوله فيصح نفيه عنه قيل ان اريد السلب نمنع صحته بين العام والخاص وان اريد غيره نمنع البطلان لكنه لا يلتزم عاقل ان لا يسمى الخاص القائم بذاته تعالى بالقران وسمى به العام الموجود فى اى موضع كان فافهم

وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب ايضا بل نقول هو موجود فى الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لايكون صفه اخرى (قوله والمكون حادث) بحدوث التعلق اوبكون التعلق الازلى لوجوده فى وقت مخصوص وهذا هو الانسب بالمتن (قوله وما يقال) اى فى جواب استدلال القائلين بحدوث التكوين وحاصله منع الملازمة فى قوله ولوكان قديما لزم قدم المكونات وقد يتوهم انه اعتراض على قوله وان تعلق فاما ان يستلزم وحاصله ان الترديد قبيح اذا التعلق يستلزم الحدوث وليس بشئ لشيوع نظايره توسيعا للدائرة الابرى انه ردد وجود العالم بين التعلق بالذات والصفات وبين عدمه على انه يجوز ان يكون الجواب الزاميا (قوله ومن ههنا) اى ومن اجل ان المراد بالحادث ما لوجوده بداية وبالقديم خلافه (قوله وهو غير المكون عندنا) جعله بعضهم من تتمة الجواب وحمل الغير على المصطلح وقال وهو غيره لصحة الانفكاك بينهما فلايكون اضافة كالضرب والالماكان غير الامتناع انفكاكه ح عن المكون وليس بشئ لان صحة الانفكاك فى التكوين غير مسلمة عند الخصم وفى المكون موجودة فى الاضافة ايضا على ان عدم الغيرية لايكفيه اللزوم من جانب كالعرض مع المحل والصفة المحدثة مع الذات (قوله لان الفعل يغاير المفعول) قيل عليه التكوين ليس نفس الفعل بل مبدأه ولوسلم لم يكن غير الامتناع انفكاكه ولوسلم لكان غير الفاعل ايضا فتكون الصفة غير الذات وجوابه ان الكلام الزامى فان القائل بالعينية ينفى كونه صفة حقيقية ويمكن ان يراد بالفعل مابه الفعل ويكون قوله كالضرب نظيرا

لا تمثيلا

قوله فكيف لايكون صفة اخرى قيل المعنى الذى هو مبداء صلاحية التأثير بالنسبة الى مقدورات الواجب نفس القدرة والارادة وبالنسبة الى صفاته نفس ذاته الممتازة بذاتها عن سائر الذوات فلايكون صفة اخرى واقول وصفه تعالى ذاته فى الازل بانه الخالق ينافى هذا فلا محيص عن ارتكاب مبدأ آخر وادعاء الفرق بينه وبين سائر الصفات بوجوديتها وعدميته تحكم لايخفى ولعل هذا هو الذى شجعه على الانكار بالنفى فافهم

بهشتى

لاتمثيلا وقد عرفت آنفا جواب التسليم الاول بل الثاني ايضا فتدبر (قوله مستغنيا عن الصانع) اذ الاحتياج اليه انما هو في التكوين والايجاب (قوله اقدم) القدم اما لغوى فالمعنى أدوم منه واسبق اذ العالم حادث واما اصطلاحى بان يلاحظ لزوم قدم العالم ايضا فالمعنى اقوى منه قدما واولى به لانه قديم بدون التكوين (قوله دليل على كون صانعه مختارا قادرا) وذلك بحكم الضرورة فمن توهم توقف هذا الدليل على ابطال قول الحكماء ان هذا النظام اوفق الوجوه الممكنة واكملها فلمناسبة الكمال اوجبه المبدأ الكامل فقد خفى عليه الضروريات نعم قد يناقش باحتمال الواسطة (قوله بمعنى الانكشاف التام) يشير الى ان الرؤية مصدر المبنى للمفعول لان الانكشاف صفة المرئى ومصدر المبنى للفاعل صفة الرائى (قوله بمعنى ان العقل اذا خلى) هذا هو الامكان الذهنى وليس بمحل النزاع اذ الخصم قائل به (قوله ضرورة أنا نفرق بالبصر) يرد عليه انه ان اريد به الفرق برؤية البصر فمصادرة وان اريد باستعمال البصر فلا يفيد لانا نفرق بالبصر بين الاعمى والاقطع والتحقيق ان الفرق بمدخل من البصر لايقتضى كون المفروق مبصرا (قوله اذ لا رابع يشترك بينهما) يرد عليه ان التحيز المطلق ووجوب الوجود بالغير والمقابلة بل الامور العامة كالماهية والمعلومية والمذكورية ونحوها امور مشتركة بينهما فان قلت علية الامور العامة يستلزم صحة رؤية الواجب فلا ضرر فى النقض بها على انها تقتضى صحة رؤية المعدومات مع استحالتها قطعا قلت يجوز ان يشترط بشيء من خواص الموجود الممكن (قوله والامكان)

٢ قوله قائل به لانهم باشروا اقامة الادلة على عدم الجواز فلو ابى الذهن عن الجواز رأسا لما باشروها بهشتى

عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم وايضا لو علمت
بالامكان لصح رؤية المعدوم الممكن هف وفيه نظر (قوله ولا
مدخل للعدم فى العلية) لان التأثير صفة اثبات فلا يتصف
به العدم ولا ما هو مركب منه كذا فى شرح المواقف ويرد
عليه انه لا يمنع الشرطية فلا يتم المق (قوله فيتوقف امتناعها)
اى امتناع الرؤية فان امتناع وجود الرؤية
لفقد شرطه او وجود مانع لا يمنع الصحة المطلوبة
(قوله ثم لا يجوز ان يكون خصوصيته) جواب لقوله فالواحد
النوعى قد يعلل آه ويرد عليه ان حاصل هذا الكلام هو ان
متعلق الرؤية امر مشترك فى الواقع وهو لا يدفع الاعتراض
عن الطريق المذكور ويستلزم استدراك التعرض
لرؤية الجوهر والعرض ولاشتراك الصحة بينهما ولاستلزام
الاشتراك فى المعلول الاشتراك فى العلة اذ يكفى ان يقال اذا
رأينا زيدا لا ندرك منه الاهوية ما وهى مشترك بين
الواجب والممكن (قوله انما ندرك منه هوية) رد[٢] بان مفهوم
الهوية المطلقة امر اعتبارى فكيف يتعلق بها الرؤية
بل المرئى خصوصية الموجود فلعل تلك الخصوصية لها مدخل
فى تعلق الرؤية ثم اعلم ان هذا الدليل منقوض[٣] بصحة
الملموسية على ما لا يخفى (قوله والمعلق بالممكن ممكن)
يرد عليه انه يصح ان يقال ان انعدم المعلول انعدم العلة والعلة
قد يمتنع عدمها والسر فيه ان الارتباط بحسب الوقوع لا
الامكان (قوله وقد اعترض عليه بوجوه) منها ان الرؤية مجاز
عن العلم الضرورى واجيب بان النظر الموصول بالى نص فى
الرؤية فلا يترك بالاحتمال مع ان طلب العلم الضرورى
لمن يخاطبه ويناجيه غير معقول كذا فى شرح المواقف ويرد

عليه

١ قوله وفيه نظر بناء على جواز اشتراط شيء من خواص الموجود بهشتى

٢ قوله رد بان مفهوم الهوية يمكن ان يقال المراد بتعلق الرؤية بالهوية المطلقة تعلقه بالشيء المتصف بها وحاصله تعلقه بالموجود باعتبار وجوده المطلق كما يدل عليه ان المدرك هو الموجود لا باعتبار خصوصه ولا يقدح فيما قلنا كون الوجودات الخاصة عين الماهيات اذ القائل به لا ينكر اشتراك الكون فى الاعيان وبهذا القدر يتم المرام وهكذا ينبغى ان يفهم الكلام بهشتى

٣ قوله منقوض بصحة الملموسية وتقريره ان هذا الدليل ليس بصحيح بجميع مقدماته لاستلزامه المحال وهو صحة ملموسية البارى تعالى عن ذلك بهشتى

عليه ان المراد هو العلم بهويته الخاصة والخطاب لا يقتضي الا العلم بوجه ما كمن يخاطبنا من وراء الجدار (قوله ان كان مؤمنين) (روى ان موسى عليه السلام اختار سبعين رجلا من خيار المؤمنين للاعتذار عن عبدة العجلة وهم الذين طلبوا الرؤية وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فعلم انهم ارتدوا وكفروا من بعد ما آمنوا فلا اشكال اصلا (قوله والجواب) منع هذا الاشتراط للمعتزلة ان يقولوا نزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية لا الرؤية المخالفة بالحقيقة المسماة عندكم بالرؤية والانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري كذا في شرح المقاصد (قوله كالمعدوم لا يمدح) يرد عليه ان عدم مدح المعدوم لاشتماله على معدن كل نقص اعني العدم كما ان الاصوات والروايح لا يمدح مع امكان رؤيتها لكونها مقرونة بسمات النقص والحق ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه اذ قد ورد التمدح بنفي الشريك واتخاذ الولد في القرآن مع امتناعها في حقه تعالى (قوله لكان عالما لتفاصيلها) واما الكسب فيكفيه القصد والعلم مجملة والحاصل انه فرق بين الخلق والكسب فالاول افادة الوجود بخلاف الثاني فيكفيه العلم الاجمالي (قوله بل لو سئل عنها) ولو في حال المباشرة لم يعلم من ان العلم بالعلم بعد التوجه والا لفات قطعي الحصول وبه يندفع ما يقال يجوز ان لا يشعر بشعوره او ان لا يدوم (قوله اي عملكم) على ان ما مصدرية ينبغي ان يجعل هذا المصدر بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به ثم يحمل الاضافة بمعونة المقام على الاستغراق والا فالمعمول لا يعم مثل السرير بالنسبة الى النجار فلا يتم الحق واما ما الموصولة

ع قوله هو العلم بهويته الخاصة قيل في الجواب ان اريد بالعلم بها انكشافها انكشاف المشاهدات فهو الرؤية بعينها وان اريد به نوع آخر فلابد من تصويره وانت خبير بان المراد الانكشاف التام بالعقل لا بالبصر والرؤية هو الثاني لا الاول بهشتي

فهي عامة وضعا وبالجملة حذف الضمير اقل تكلفا (قوله افمن يخلق الاية) قد يوجه بالحمل على خلق الجواهر لكنه خلاف الظ (قوله والمعتزلة لا يثبتون ذلك) ويمنعون كون الخلق مناطا لاستحقاق العبادة وورود الآية السابقة في هذا المقام (قوله ابطل قاعدة التكليف) وهي ان المكلف به امر اختياري البتة (قوله والمدح والذم والثواب والعقاب قد يقال يجوز ان يمدح ويذم باعتبار المحلية كالمدح بالحسن والذم بالقبح وايضا الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف له فيما هو خالص حقه فلا يسأل عن لميتها كما لا يسأل عن لمية خلق الاحراق عقيب مساس النار (قوله اشارة الى خطاب التكوين) اي قوله تعالى كن فان الله تعالى اجرى عادته فيما اراد شيئا على ان يقول له كن فيكون (قوله هو عبارة عن الفعل) يؤيده قوله تعالى فقضاهن سبع سموات فهو من الصفات الفعلية وفي شرح المواقف ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال فهو من الصفات الذاتية لكن التفسير بههنا يؤدي الى التكرار (قوله والرضاء انما يجب بالقضاء) قيل عليه لا معنى للرضاء بصفة من صفات الله تعالى بل المراد هو الرضاء بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي فالصواب ان يجاب ان الرضاء بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقضي ليس بكفر وانت خبير بان رضاء القلب بفعل الله تعالى بل بمتعلق صفة ايضا مما لا سترة في صحته ثم ان الرضاء بهما يستلزم الرضاء بالمتعلق من حيث هو مقضي لا من حيث ذاته ولا من سائر الحيثيات كما يشهد به

سلامة الفطرة ولما كان الرضاء الاول هوالاصل والمنشأ
للثانى اختار الش هذاالطريق فى الجواب فليتأمل (قوله
حكى عن عمربن عبيد) قال المعتزلةانه تعالى ارادمن
العبادايمانهم رغبةواختيارالاجبراواضطرارا فلانقص ولا
مغلوبيةفى عدم وقوع ذلك كالملك اذاارادمن القوم ان
يدخلوادارەرغبة فلم يدخلوا وليس بشىءاذ عدم وقوع
هذاالمراد نوع نقص ومغلوبية ولااقل من الشناعة وقيل
لايفهم من الارادةالغيرالمجبرة الى الرضاء وهو مذهب
اهل السنة وهو كلام خال عن التحصيل اذالرضاء عندهم
هوالارادة مطلقاوعندنا هوالارادة مع ترك الاعتراض
اونفس ذلك الترك فانه امرقد يجامع تعلق الارادة وقد
لايجامعه نعم تخلف المراد عن الارادة نقص عندنا فلا
يجوزفى حقه تعالى (قوله وللعباد افعال اختيارية) اعلم
ان الموءثر فى فعل العبد اماقدرة الله تعالى فقط بلاقدرة
من العبد اصلاوهو مذهب الجبرية اوبلا تأثير لقدرته
وهو مذهب الاشعرى اوقدرة العبد فقط بلا ايجاب
واضطرار وهو مذهب المعتزلة اوبالا يجاب وامتناع
التخلف وهومذهب الفلاسفة والمروى عن امام الحرمين
اومجموع القدرتين على ان توءثرا فى اصل الفعل وهو
مذهب الاستاد اوعلى ان توءثر قدرة العبد فى وصفه
بان تجعله موصوفا بمثل كونه طاعة اومعصية وهومذهب
القاضى والحق ههناان للعبد فعلاينسب الى قدرته سواء
كانت جزء الموءثر كما هومذهب الاستادا ومدارامحضا
كماهومذهب الاشعرى ويجب ان يعلم ان جميع افعال
الحيوانات على هذالتفصيل من المذاهب الا ان بعض
الادلة لايجرى الافى المكلف فلذلك خصوا العباد بالذكر
(قوله لما صح ان يتكلف) لبطلان تكليف الجماد بالضرورة

وأما قوله ولا ترتب استحقاق الثواب ففيه نظر مر ذكره وقد يرد ايضا على الجبرية بعدم فائدة التكليف ولا يرد هذا على الاشعرى لجواز ان يكون داعيا لاختيار الفعل

(قوله فان قيل بعد تعميم ارادة الله تعالى) هذا بيان الجبر وعدم التمكن بالنسبة الى كل ممكن وما سبق من قوله فان قيل فيكون الكافر مجبورا آه بيان بالنسبة الى الموجودات فقط وقد فصل فى السوءال والجواب ههنا مالم يفصل هناك

(قوله فيجب) والا لجاز انقلاب علمه تعالى جهلا وتخلف المراد عن ارادته تعالى وهكذا الحال فى الامتناع وانت خبير بان الارادة لست بالارادة لان الارادة حادث فتعميم الارادة محل بحث ولما ورد فى الحديث المرفوع ماشاء الله كان ومالم يشا لم يكن والاظهر ان يقال ان تعلق الارادة بالوجود يجب والا يمتنع لانها علة الوجود وعدم العلة علة العدم هذا والمعتزلة لما جوزوا التخلف عن الارادة فى غير فعل نفسه لم يتوجه السوءال بتعميم الارادة عليهم (قوله فان قيل) فيكون الفعل الاختيارى واجبا قد يمنع هذه المقدمة ايضا لان العلم تابع للمعلوم فلا مدخل للعلم فى وجوب العلم وسلب القدرة والاختيار وكذلك الارادة اذا تفرعت عن علمه تعالى بالاختيار من العبد للفعل فتأمل[2]

(قوله محقق للاختيار فلا يكون فعل العبد) كحركة الجماد وهو الحق ههنا واما ان ذلك الاختيار ليس من العبد لانه لا يوجد شيئا فيكون من الله تعالى فيلزم الجبر فذلك مذهب الاشعرى وهو جبر متوسط واما الذاهبون الى مذهب الاستاد فلهم ان يقولوا الاختيار بمعنى الارادة صفة من شانها ان يتعلق بكل من الطرفين بلا

٢ قوله تامل لعل وجه التأمل هو ان بين العلم التابع ومعلومه المتبوع شبه المسببية والسببية فلا بعد فى استلزام المسبب للسبب فافهم (بهشتى)

٣ قوله فيلزم الجبر اذ صرف الاختيار الى احد الطرفين من الله عندهم كما ان الاتصاف باصله منه قوله لا يستلزم الجبر اذ على مذهبه ان صرف الاختيار الى الجانب المختار بصنع منه تعالى ومن العبد وانكان اصله بخلافه

داع ومرجح فيكون الاختيار من الله تعالى لا يستلزم الجبر كما ان صدور ارادته تعالى عن ذاته بالايجاب لا ينافى كونه تعالى فاعلا مختارا بالاتفاق (قوله وايضا منقوض) توجيه النقض بالعلم ظ واما بالارادة فمبنى على ازلية تعلقاتها ايضا وقد يجاب بان الاختيار هو التمكن من ارادة الضد حال ارادة الشىء لا بعدها وكان يمكن فى الازل ان يتعلق ارادته تعالى بالترك بدل الفعل وليس قبل تعلقها تعلق علم موجب له اذ لا قبل للازل بخلاف ارادة العبد فتدبر (قوله مدخل فى بعض الافعال) اى بالدوران والترتيب المحض كالاحراق بالنسبة الى مسيس النار لا بالتأثير اذ لا حكم للضرورة فيه (قوله وتحقيقه ان صرف العبد آه) صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وهو بتعلق الارادة بمعنى انه يصير سببا لان يخلق الله تعالى صفة متعلقة بالفعل واما صرف الارادة اى جعلها متعلقة فيجوز ان يكون لذاتها على ما عرفت فى ارادة الله تعالى وقيل صرف القدرة قصد استعمالها وهو غير القصد الذى يحدث عنده القدرة كما سيجىء لان صرف القدرة متأخر عن القدرة المتأخرة عن القصد وليس بشىء لان قصد الاستعمال يقتضى ان يوجد القدرة ولا تستعمل فلا يكون مع الفعل كما هو مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل ثم ان تقدم الشى باعتبار ذاته لا ينافى تأخره بحسب وصفه كما فى قولك رماه فقتله فان الرمى باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلا وذلك عند تحقق الموت (قوله وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك) هذا هو التعقيب الذاتى والا فالقدرة مع الفعل (قوله وينفرد كل منهما بما هو له قيل

فح لاشركة فى مذهب الاستاذ مع انه اقبح شركة من مذهب
المعتزلة وليس بشىء لان كلا من الموثرين منفرد بماهوله
من دخل فى التاثير على ان تاثير قدرة العبد فى بعض الامور بجعل
الله تعالى وخلقه كذلك ليس اقبح من نفى دخل قدرة الله تعالى
بالكلية ولايجرى فى ملكه الاماشاء الله (قوله وهى علة للفعل)
اى علة عادية كالنار للاحراق والجمهور على انه شرط عادى
له كيبس الملاقى له ولك ان تقول من شانها التاثير عنده
ومن شانها توقف تاثير الفاعل عليه عندهم فتامل (قوله فكان
هو المضيع) يشير الى وجه الذم فى ترك الواجبات وان لم
يكتسب القبيح وهو لاينافى الذم فى فعل المنهيات بوجه
آخر وهو صرف القدرة اليه على ما سيجئ (قوله والالزم
وقوع الفعل بلا استطاعة) لايخفى ان هذا الكلام الزامى
على من يقول بتاثير القدرة الحادثة والافلادخل للاستطاعة
فى وجود الفعل حتى يستحيل بدونها (قوله لما مر) من
امتناع بقاء الاعراض فلا نقض بقدرة الله تعالى اذ ليست
من قبيل الاعراض عندهم (قوله فقد اعترفتم بان القدرة)
حاصله انه ليس نفى وجود المثل السابق داخلا فى دعوى
الاشعرى وفيه بحث اذ المذهب ان لاقدرة قبل الفعل
اصلا ومدعى المعتزلة جوازها قبله لاانه لابد من مثل سابق
كما ستعرفه (قوله لاستحالة ذلك الاعراض والا يلزم قيام
العرض بالعرض ويرد عليه انه يجوز ان يكون الحادث
وصفا اعتباريا مثل رسوخ القدرة لامعنى موجودا يمتنع
قيامه بمثله (قوله ومن ههنا ذهب بعضهم) وهو الامام
الرازى وبه يرتفع نزاع الفريقين الا ان الشيخ لما لم يقل
بتاثير القدرة الحادثة فسروا التاثير بما يعم الكسب
فصار الحاصل ان القدرة مع جميع جهات حصول الفعل بها

اومعها

اومعهامقارنة وبدونهاسابقة وفى كلام الآمدى ان القدرة الحادثة من شانها التأثير لكن عدم التأثير بالفعل لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى وح لااشكال اصلا (قوله وانه يمتنع قيامهما) اى قيام الشيء وبقاءه معا بالمحل بمعنى تبعيتهماله فى التحيز والافليس جعل احدهما صفة للاخرى اولى من العكس بل الكل صفة المتبوع ووجه الصعوبة فيه ان تابع الشيء فى التحيز يجوز ان يكون تابعا للآخر بخصوصية ذاتية بينهما (قوله والمراد سلامة اسبابه) يعنى ان للمكلف وصفا اضافيا يعبر عنه تارة بلفظ مجمل دال على الاضافة ضمنا وتارة بلفظ مفصل دال عليها صريحا فلافرق الابالاجمال والتفصيل ونظيره التمول وكثرة المال وكون الاستطاعة وصفاذاتيا للمكلف مم والالم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه (وقوله وسلامة اسبابه) يفيد صحة الحمل لاصحة التفسير هذا والاقرب ماافاده بعض الافاضل من ان امثال مبنية على التسامح فان وصف المكلف كونه بحيث سلمت اسبابه ولوضوح الامر تسامح فى عد سلامة الاسباب وصفاله (قوله يعتمد على هذه الاستطاعة) والسر فيه ان سلامة الاسباب مناط خلق الله تعالى القدرة الحقيقية عند القصد بالفعل فبعد السلامة لاحاجة من جهة العبد الاالى القصد (قوله ولايكلف العبد بماليس فى وسعه) تحرير المقام ان مالايطاق على ثلثة مراتب مايمتنع فى نفسه وما يمكن فى نفسه ولايمكن من العبد عادة ومايمكن منه لكن تعلق بعدمه علمه تعالى وارادته والاولى لايجوز ولايقع تكليفه اتفاقا والثانية لايقع اتفاقا ويجوز عندنا خلافا للمعتزلة والثالثة يجوز ويقع بالاتفاق فهذا توجيه ماقيل تكليف مالايطاق واقع عند الاشعرى ومن لايقول به لايعدها من المراتب نظرا الى

٢ قوله كونه بحيث الخ وهو الهيئة الحاصلة للمكلف عند سلامة اسبابه واطلاق المصادر على الهيئات التابعة لها مسامحة شائعة قوله مناط خلق وحاصله لا انفكاك بين السلامة والقدرة عند المباشرة فوضعت موضعها بهشتى

امكانها من العبد فى نفسه وقد يوجه ايضا فى بان القدرة الحادثة غير مؤثرة وغير سابقة على الفعل عنده فيكون مما لايطاق بهذا الاعتبار وفيه بعد لانه يستلزم كون كل تكليف كذلك وهو لايقول به (قوله ثم عدم التكليف بما ليس فى الوسع) اى بما يمكن فى نفسه ولايمكن من العبد فى نفسه بقرينة (قوله وانما النزاع فى الجواز) ولك ان تأخذهما على الاطلاق لانه لايستلزم الشمول ويقال ان ابالهب كلف بالايمان وهو تصديق النبى عليه السلام فى جميع ماعلم مجيئه به ومن جملته انه لايؤمن فقد كلف بان يصدقه فى ان لايصدقه واذعان ما وجد من نفسه خلافه مستحيل قطعا فوقع التكليف بالمرتبة الاولى فضلا عن الجواز وفيه بحث لانه يجوز ان لا يخلق الله العلم بالعلم فلايجد من نفسه خلافه نعم هو خلاف العادة فيكون من المرتبة الوسطى والذى يحسم مادة الشبهة هو ان الممتنع اذعانه بخصوص انه لايؤمن وانمايكلف به اذا وصل اليه ذلك الخصوص وهو ممنوع واما قبل الوصل فالواجب هو الاذعان الاجمالى اذالايمان هو التصديق اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيماعلم تفصيلا ولااستحالة فى الاذعان الاجمالى وقد يجاب ايضا بانه يجوز ان يكون الايمان فى حقه هو التصديق بماعداه ولايخفى بعده اذفيه اختلاف الايمان بحسب الاشخاص (قوله وتقريره انه لوكان جائزا آه) لوصح هذا التقرير لزم ان لايجوز تكليف امثال ابى لهب بالايمان لما اخبر الله تعالى عنهم بانهم لايؤمنون مع انه جائز بل واقع (قوله فلاستحالة اكتساب ماليس قائما بمحل القدرة) مع انا نعلم بالضرورة الوجدانية ان حالنا بالنسبة الى المتولدات فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات فى غيرنا

٣ قوله على الاطلاق آه فيكون ماليس فى الوسع اعم من الممتنع والممكن الغير الممكن من العبد عادة وكون النزاع فى جوازه لا ايستلزمه فى كل من قسميه اذ العموم لايستلزم الشمول بهشتى

فلا اكتساب فى جميع المتولدات (قوله ولهذا لا يتمكن العبد) يرد عليه ان عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة السبب ومع بعده لا ينافى كونه مكتسبا بواسطة السبب كما ان صرف الارادة والقدرة الى الفعل المباشر يوجبه ويفوت التمكن من تركه (قوله اى بالوقت المقدر لموته) ولو لم يقتل لجاز ان يموت فى ذلك الوقت وان يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل (قوله قد قطع عليه الاجل) اى لم يوصل اليه فانه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذى علم الله تعالى موته فيه لولا القتل فهم يقطعون بامتداد العمر لولاه وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف زمان بطل فيه الحيوة قطعا من غير تقدم ولا تأخر فهل يتحقق ذلك فى المقتول ام المعلوم فى حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فيعيش الى وقت هو اجله كذا فى شرح المقاصد (قوله اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) ان قلت لا يتصور الاستقدام عند مجيئه فلا فائدة فى نفيه قلت قوله لا يستقدمون عطف على الجملة الشرطية لا الجزائية فلا يتقيد بالشرط (قوله واحتجت المعتزلة) قالوا المسئلة بديهية والمذكور فى معرض الاحتجاج تنبيه واستشهاد فلكونه فى صورة الحجة استعيرت لفظ الحجة (قوله والجواب عن الاول) يرد عليه انه لا يوافق تحرير محل النزاع ويؤدى الى القول بتعدد الاجل بل الجواب ان تلك الاحاديث اخبار احاد فلا يتعارض الايات القطعية او المراد الزيادة بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر الفتى عمره الثانى (قوله لا كما زعم الكعبى) فانه خالف المعتزلة السابقة فقال المقتول يبطل حيوته باجل القتل (قوله فيا كله) اى بقتنا وله هو المشهور

٢ قوله بتعدد الاجل الخ قد يقال ان عمر طيس الاسبعون غايته ان العلم الازلى تعلق بفعله فيما لا يزال فقدر الاجل بحسبه فلا تعدد
بهشتى

فى العرف وقد يفسر الرزق بماساقه الله تعالى الحيوان فانتفع به بالتغذى اوغيره فعلى هذا يكون العوارى رزقا وفيه بعد لايخفى ويجوز ان يأكل شخص رزق غيره ويوافقه قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون وقد يقال اطلاق الرزق على المنفق مجاز لكونه بصدده (قوله بمملوك يأكله المالك) المراد بالمملوك المجعول ملكا بمعنى الاذن فى التصرف الشرعى والانخلاع عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر فى مفهوم الرزق عندهم ايضا كماسيجىء فح يندفع بملاحظة الحيثية خمر المسلم وخنزيره اذا اكلهما مع حرمتهما وفى بعض الكتب ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة فان صح ذلك فالدفع ظ (قوله ان لايكون مايأكله الدواب رزقا مع ان ظاهر قوله تعالى ومامن دابة فى الارض الاعلى الله رزقها يقتضى ان يكون كل دابة مرزوقة (قوله ان من اكل الحرام آه) اجيب بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباحات الاانه اعرض عنه بسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم يأكل حلالا ولاحراما (قوله اذلامعنى لتعليق ذلك آه) وايضافيه فوات مقابلة الاضلال للهداية (قوله ومثل هداه الله ولم يهتد مجاز) وكذا قوله تعالى واماثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى ويحتمل ان يراد والله اعلم واما ثمود فجعلنا فيهم الهدى فتركوه وارتدوا اذ لا دلالة فى اول الآية وآخرها على نفى الحصول (قوله وهو بط لقوله تعالى) وايضا الناس مختلف فى الهداية وبيان الطريق يعم الكل وايضافيه فوات قاعدة المطاوعة فان اهتدى مطاوع هدى مع ان الاهتداء غير لازم للبيان وايضا يقال فى مقام المدح فلان مهدى ولامدح الا بالحصول ومايقال ان الاستعداد

التام

التام فضيلة يليق ان يمدح عليها فمدفوع بان التمكن مع عدم الحصول نقيصة يذم عليها كذا قيل وفيه بحث لان التمكن فى نفسه فضيلة والمذمة من عدم الحصول ونظيره ان العلم بلا عمل مذموم مع انه فى نفسه احق الفضائل بالتقديم واسبقها فى استيجاب التعظيم نعم التمكن عام للكل فلا يناسب قولهم فلان مهدى لكن هذا وجه آخر (ولقوله عليه السلام اللهم اهد قومى ولقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم اذ الطلب يستدعى عدم حصول المط ويرد على هذا انه ينافى التفسير بالخلق ايضا على مالا يخفى واعلم ان الغرض فى امثال هذا المقام من ذكر النصوص المتقابلة وحمل بعضها على التجوز هو الارشاد الى طريق دفع تشبث الخصم بالنقض والتنبيه على امكان المعارضة بالمثل فتنبه وكن على بصيرة (قوله والمشهور على ان الهداية آه) يمكن ان يقال مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية المرادة فى اغلب استعمالات الشارع والمشهور فيما بين القوم هو معناه اللغوى اوالعرفى فلا منافاة (قوله والا لما خلق الكافر آه) اذ الاصلح له عدم خلقه ثم اماتته اوسلب عقله قبل التكليف فان قلت بل الاصلح له الوجود والتكليف والتعريض للنعيم المقيم قلت فلم لم يفعل ذلك لمن مات طفلا هذا وان اعتبر جانب علم الله تعالى على مامر فى صدر الكتاب فالامر ظ (قوله ولما كان له منة آه) فانهم قالوا ترك الاصلح المقدور الغير المضل بخل وسفه فلزوم البخل ونحوه جعل تعلق قدرة الله تعالى بالترك مستحيلا ابدا ولا منة فى مثل ذلك الفعل ولا معنى لطلبه على مالا يخفى لا يقال الاب المشفق يستوجب المنة على ولده فى شفقته شرعا وعقلا لا على انه لا اختيار له فى شفقته لانا نقول لا منة فى شفقته الجبلية بل افعاله الاختيارية

٢ قوله يدنا فى التفسير بالخلق ولهذا قيل معناه ثبتنا على الهداية الحاصلة فافهم (بهشتى

المنبعثة عنا ان وجدت (قوله وجوابه عن منع مايكون حاصله ان الاصلح امر لايستوجبه احد بل هو محض حق الله تعالى وقد ثبت بانه كريم حكيم عليم فتركه لا يخل بالحكمة البتة فلا يجب عليه رعايته قيل عليه المعتزلة جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة قال الزمخشري في تفسير قوله تعالى وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم اى ان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك وجوابه انه لا دلالة في كلامه على ان عدم المغفرة اصلح ويجوز ان يكون وجوبه لاستيجاب الكفر العقاب على ماهو المذهب عندهم ولو سلم ذلك فمعنى كلامه ان الاصلح على ذلك التقدير المحال هو المغفرة ولو سلم فالتجويز على التقدير المحال لا ينافى الاستحالة ولو سلم فالكلام مع الجمهور وههنا بحث وهو انه لاشك ان ترك مافيه الحكمة يخل اوسفه اوجهل فيجب عليه رعايتها والمذهب انه لا واجب عليه تعالى اللهم الا ان يقال المراد نفى الوجوب فى الخصوصيات (قوله ثم ليت شعرى آه) قيل معناه اقتضاء الحكمة مع القدرة على تركه وهذا غير الوجوب الذين ابطلناه وجوابه انهم جعلوا الاخلال بالحكمة نقصا يستحيل على الله تعالى فلزوم المحال بجعل الترك مستحيلا وان صح بالنظر الى ذاته وهذا هو مذهب الفلاسفة اذ يجعلون ايجاد العالم لازما لاشتماله على المصالح ويسندون الى العناية الازلية ولهذا اضطر المتأخرون من المعتزلة الى ان معنى الوجوب عليه تعالى انه يفعله البتة ولا يتركه وان جاز الترك كما فى العاديات فانا نعلم قطعا ان جبل احد لم ينقلب الآن ذهبا وان جاز انقلابه واجيب بان الوجوب مجرد تسمية والعجب انهم لا يجعلون ما اخبر به الشارع من افعاله واجبا عليه مع قيام الدليل على انه يفعله البتة (قوله استحقاق تاركه الذم والعقاب) فان علم هذا الاستحقاق بالشرع فالوجوب شرعى والا فعقلى وقال بعض المعتزلة بالوجوب عليه

٢ قوله على ان عدم المغفرة اصلح متى يكون هذا الكلام دليلا على تجويزهم ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة والتفصيل فى هذا المقام على وفق المرام هو ان محصول قول الزمخشري لا خروج لمغفرة الكفر المستوجب للتعذيب عن الحكمة ولا دلالة فيه على اصلحيته لجواز ان يكون وجوبه ناشيا من الاستيجاب المذكور لا منها ولو سلم انه ناش منها فمعنى كلامه انتقال وصف الاصلية الى المغفرة المستحيلة على تقدير وقوعه بناء على جواز استلزام المحال محالا آخر فليس فيه تجويز ترك الاصلح ولو سلم ان ليس معنى كلامه هذا الانتقال على ذلك التقدير فتجويز ترك التعذيب الثابت على وصف الاصلحية على تقدير المغفرة المستحيلة لا ينافى استحالته ولو سلم المنافاة فهو مذهب بعضهم والكلام مع الجمهور لا معهم بهشتى

تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم عند العقل فيكون وجوبا عقليا (قوله وعوظ) اذلامعنى للذم لانه المالك على الاطلاق ولاللعقاب بالاتفاق اذلا يتصور فى حقه تعالى (قوله فانهاامور ممكنة اخبر بهاالصادق) انماقيد بالامكان لان النقل الواردة فى الممتنعات العقلية يجب تأويله لتقدم العقل على النقل فان قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) لدلالته على الجلوس الممح على الله تعالى يجب تأويله بالاستيلاء ونحوه (قوله النار يعرضون عليها) عرضهم على النار احرقهم بها من قولهم عرض الاسارى على السيف اى قتلوابه وقوله تعالى ويوم القيمة دليل على ان العرض قبل ذلك اليوم (قوله اغرقوا فادخلوا نارا) وجه الاستدلال ان الفاء للتعقيب من غير تراخ (قوله جمادلا حيوة له) جوز بعضهم تعذيب غير الحى ولاشك انه سفسطة واما تعذيب الماكول بخلق نوع الحيوة فى بطن الاكل فواضح الامكان كدودة فى الجوف وفى خلال البدن فانها تتالم وتتلذذ بلاشعور منا (قوله لادليل لهم يعتدبه) قالوا ان اعيد الوقت الاول ايضافهو مبتدأ لامعاد والافلا اعادة بعينه لان الوقت من جملة العوارض واجيب اولا بان اعادة العين بالشخصات المعتبرة فى الوجود ولانم ان الوقت منها والايلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات لايقال يحتمل ان يراد ان وقت الحدوث مشخص خارجى لانانقول هذامع انه كلام على السند من فوع بان المعتبر فى الوجود لايتصور هو بدونه وما لا يضر عدمه فى البقاءلايضر فى الاعادة ايضاوثانيا بان المبدأ هو الموجود فى وقت المبتدأ ولوقت ههنا معادفرضا الوجود

٢ قوله دليل على ان العرض قبل) الخ فيه ان العاطفة لاتدل على الترتيب اللهم الا ان يقال المراد الاستدلال بالفحوى (قوله نوع من الحيوة) ويجوز ذلك فى الاجزاء المتفرقة والمجتمعة عندنا لعدم اشتراط البنية لهافتعريفها بانهاقوة تتبع اعتدال النوع على ما فى المواقف انما هو بالنظر الى الحيوة المعلومة الوقوع فافهم بهشتى

وقالوا ايضا لو اعيد المعدوم بعينه لتخلل العدم بين الشیء
ونفسه هف واجيب بمنع الاستحالة فانه فی التحقيق تخلل
العدم بين زمانی الوجود ولا استحالة فيه وقد يجاب بتجويز
التميز فی الوقتين بالعوارض الغير المشخصة مع بقاء المشخصات
بعينها فيكون التخلل بين المتغايرين من وجه وايضا لو تم
ذلك لامتنع بقاء شخص ما زمانا والا لتخلل الزمان بين الشیء
ونفسه وفيه بحث اذ الاختلاف فی غير المشخصات لا يدفع
التخلل بين المشخصات ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه
وان دفعه بين الشخص المأخوذ مع جميع العوارض ونفسه
ثم لا يخفی ان معنی التخلل تقطع الاتصال والوقوع فی الخلال
ولا تخلل فی الشخص الباقی (قوله لان مرادنا) وذهب
البعض الی اعادة الاجزاء الاصلية بعد اعدامها لقوله تعالی
(كل شیء هالك الا وجهه) واجيب بان هلاك الشیء خروجه
عن الصفات المطلوبة منه والمطلوب بالجواهر الفردة
انضمام بعضها الی بعض ليحصل الجسم والمط بالمركبات
خواصها وآثارها فالتفريق اهلاك للكل (قوله والاجزاء الما
كولة فضلة فی الاكل لا اصلية) فان قيل يحتمل ان يتولد من
الجزء الاصلی للماكول نطفة يتولد منها شخص آخر قلنا لعل
الله تعالی يحفظه من ان يصير جزء البدن آخر فضلا عن ان
يصير نطفة وجزءا اصليا والفساد فی الوقوع لا فی الجواز
(قوله وان الجهنمی ضرسه مثل احد) قيل ذلك بالانتفاخ
لا بضم زائد والا لزم تعذيبه بلا شركة فی المعصية وفيه
بحث لان العذاب للروح المتعلق (قوله قلنا انما يلزم
التناسخ) حاصل الجواب ان التناسخ مغايرة البدنين
بحسب ذوات اجزاء والتغاير ههنا فی الهيئة والتركيب
وقد يتوهم ان حاصله منع التغاير بناء علی ان البدن

الثانى مخلوق من اجزاء البدن الاول فيكون عين الاول فيعترض بان قوله تعالى (كلما نضجت جلودهم بدلنا هم جلودا غيرها) يدل على تغاير الجلدين مع اتحاد اجزائهما بناء على تغاير الهيئة والتركيب وانت خبير بان دعوى اتحاد الاجزاء غير مسموعة فتأمل[٢] (قوله ان كتب الاعمال هى التى توزن) وقيل بل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية (قوله لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر) يشير الى ان الكوثر هو الحوض والاصح انه غيره وانه فى الجنة والحوض فى الموقف (قوله وريحه اطيب من المسك) ويجوز ان يكون له طعم لذيذ فيتلذذ بريحه وطعمه عند الشرب الثانى ان وقع (قوله من شرب منه لا يظمأ ابدا) او يجوز ان لا يشربه الا من قدر له عدم دخول النار اولا يعذب بالظماء من شرب وان دخل النار (قوله ادق من الشعر واحد من السيف) هكذا ورد فى الحديث الصحيح والمشهور ان الميزان قبل الصراط ومارووى من ان الصحابة قالوا يا رسول الله اين نطلبك يوم المحشر فقال عليه السلام على الصراط وان لم تجدوا فعلى الميزان وان لم تجدوا فعلى الحوض فوجهه ان الطلب فى المكان المرتبة يجوز ان يستأنف من كل طرف على انه رواية غريبة فلا تعارض المشهورة (قوله واسكانهما فى الجنة) والقول بان تلك الجنة كانت بستانا من بساتين الدنيا مخلق لاجماع المسلمين وقد يتوهم انه مردود بقوله تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا اذ الهبوط انتقال من المكان العالى الى السافل ويرد عليه انه يحتمل ان يكون ذلك البستان على موضع مرتفع

[٢] قوله فتأمل اشارة الى ان اتحاد اجزاء الجلدين ليس بلازم للاعادة اذ يجوز ان يخلق الجلد لا من الاجزاء الاصلية للبدن فافهم بهشتى

كقلة الجبل (قوله نجعلها للذين) اى نخلقها لا جلهم فان قلت يحتمل ان يجعل الذين مفعولا ثانيا لنجعل فيصير الحاصل جعلها كائنة لهم لانفسها قلت يمكن ان يقال المتبادر من جعل الدار لزيد تمكينه من التمكن فيها وهذا المعنى لازم لوجود الجنة واما الحمل على التمكن بالفعل فبعيد ولعدم الظ (قوله اكلها دائم الاكل بضمتين كل مايؤكل ويرد على هذا الاستدلال انه مشترك الالزام اذ المراد بالشيء هو الموجود المطلق لا الموجود فى وقت النزول فقط ومثله قوله تعالى خالق كل شيء وهو بكل شيء عليم (قوله وانما المراد الدوام بانه آه) يعنى ان المراد هو الدوام التجددى العرفى فان نوع الثمار يعد دائما بحسب العرف وان انقطعت فى بعض الاوقات ولك ان تقول هلاك كل شخص بعد وجود مثله فلا ينقطع النوع اصلا (قوله بل يكفى الخروج عن الانتفاع به) اى المق منه فلا يرد ان مالا يفنى يدل على وجود الصانع وهى من اعظم المنافع (قوله الشرك بالله) ان اريد به مطلق الكفر فالسحر مندرج فيه لانه كفر بالاتفاق والافسائر انواع الكفر يبقى خارجة (قوله انهما اسمان اضافيان) هذا يخالف ظ قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم والتوجيه ما سيجيء من ان المراد بالكبائر جزئيات الكفر (قوله بطريق الاستحلال) اى على وجه يفهم منه عده حلالا فان الكبيرة على هذا الوجه علامة عدم التصديق القلبى (قوله لما اجمع عليه السلف) لا يقال لا اجماع مع مخالفة الحسن لانا نقول النفاق كفر مضمر وقيل المراد هو الاجماع المتقدم عليه وهو غلط والا لما خالفه الحسن

م قوله اذ المراد بالشيء هو الموجود الخ يعنى لو تم هذا الدليل يدل على عدم خلقها يوم القيمة ايضا لكنه قد يقال المراد كل شيء فى الدنيا بهشتى

(قوله والحديث وارد على سبيل التغليظ) لا يقال فح يلزم الكذب فى اخبار الشارع لانا نقول المراد بالايمان هو الايمان الكامل لكن ترك اظهار القيد تغليظا ومبالغة وفيه دلالة على انه لا ينبغى ان يصدر مثله عن المؤمن (قوله على رغم انف ابى ذر) رغم الانف وصوله الى الرغام بالفتح وهو التراب وفيه مذلة صاحبه يقال فعلته على رغم انفه اى على خلاف مراده لاجل اذلاله والجار فى الحديث متعلق بمحذوف اى قلت هذا على رغم انفه (قوله فمن لم يحكم بما انزل الله) وجه الاستدلال ان كلمة من عامة يتناول الفاسق والجواب ان الحكم بالشیء هو التصديق به ولا نزاع فى كفر من لم يصدق بما انزل الله وايضا كلمة ما هوهنا للجنس فيعم بالنفى ولا نزاع فى كفر من لم يحكم بشیء بما انزل الله (قوله فمن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون) وجه الاستدلال ان ضمير الفصل حصر الفاسق فى الكافر والجواب ان هذا الحصر ادعائى للمبالغة والا فالفاسق يتناول الكافر بعد الايمان وقبله اجماعا (قوله ومن ترك الصلوة متعمدا فقد كفر) الجواب انه محمول على الترك مستحلا او على كفران النعمة (قوله ان العذاب على من كذب وتولى) وجه الاستدلال ان تعريف المسند اليه بحصره على المسند اعنى المكذب على ما تقرر والجواب انه ادعائى لان شارب الخمر معذب وليس بمكذب وقس عليه نظائره (قوله والله لا يغفر ان يشرك به) اى يكفر به وانما عبر عن الكفر بالشرك لان كفار العرب كانوا مشركين (قوله وبعضهم الى انه ممتنع عقلا) اى ذهب بعض المسلمين الى امتناع المغفرة عقلا بناء على هذه الادلة وهم المعتزلة فلا يرد ما قيل من ان هذا قول بايجاب الحكمة

٢ قوله والجواب ان الحكم الخ محصول هذين الجوابين تخصيص كلمة من بالكفار او ببعضه فافهم بهشتى

تعذيبه وهو قول المعتزلة قد ابطله اولا وقوله لايحتمل الاباحة قول بالقبح العقلى فينافى قولهم يجوز للشرع ان يحسن القبح ويقبح الحسن على انه يجوز ان يكون عدم احتمال الاباحة لمنافاتها الحكمة نعم يرد ان يمنع كون التفرقة قضية الحكمة لجواز ان يكون عدم التفرقة متضمنا بحكمة خفية ولوسلم فيجوز التفرقة بوجه آخر غير تعذيب المسيء مثل اثابة المحسن دونه ثم ان نهاية الكرم يقتضى العفو عن نهاية الجناية وقوله فيوجب جزاء الابد

دعوى بلادليل (قوله والمعتزلة يخصصونها) قد يظن ان الضمير للآيات والاحاديث فيعترض بانه لايصح التخصيص بالكبائر المقرونة بالتوبة فى قوله تعالى ان الله لايغفر ان يشرك به ويغفر مادون الآية اذ المغفرة بالتوبة تعم المشرك بل كل عاص مع ان التعليق بالمشية يفيد البعضية وايضا هما واجبة عندهم فلايظهر للتعليق فائدة وكذا لا يصح التخصيص بالصغاير لان مغفرة الصغائر عامة والصحيح ان الضمير للمغفرة ولهم ان يقولوا كلمة ما فى هذه الآية مخصوصة بالصغائر جمعا بين الادلة ولانم عموم المغفرة الصغائر اذ لايجب مغفرة صغيرة غير التائب بل يغفرها

ان شاء (قوله انما يدل على الوقوع) انما استطرد ذكره ههنا لرد التمسكهم بهذه الآيات فى الوجوب ايضا والجواب

ههنا قوله وقد كثرت النصوص آه (قوله وزعم بعضهم) هذا هو مذهب الاشاعرة ومن يحذو حذوهم وفيه جواب آخر

(قوله وهو تبديل للقول بل كذب منتف بالاجماع) واقول لعل مرادهم ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فاللايق بشانه ان يبنى اخباره على المشية وان لم يصرح بذلك

بخلاف الوعد فلا كذب ولاتبديل (قوله ويجوز العقاب)

٣ قوله والصحيح ان الضمير للمغفرة) ولايخفى انه خلاف المتبادر على انه لايندفع به الاعتراض من الاية فالوجه الاجراء على الظ وان يجيبوا عن الاعتراض بان التوبة عن الشرك انقلاب الى الايمان والمتبادر من عفوه هو عفوه حال الاتصاف به وهو لايقع اصلا بخلاف الكبيرة اذ التوبة عنه لايجعل صاحبه غير مذنب بل كفيره فهو متصف به حال العفو واما التعليق بالمشية فباعتبار ان ليس القبول من واجبات التوبة فافهم بهشتى

على

على الصغيرة اى من غير قطع بالوقع وعدمه لعدم قيام الدليل وماذكره الشارح من الادلة فلاثبات الجزء الاول من الدعوى من ان الخصم لاينكره فتأمل (قوله اجيب بان الكبيرة المطلقة هى الكفر) حاصل ان التكفير مقيد بالمشية فلاقطع بالوقوع اذالمراد بالكبائر انواع الكفر اواشخاصها ومغفرة ماعدا الكفر غير متعينة بالاجماع ولو لم يحمل الكبيرة على الكفر لبقى التقييد بلادليل والتعليق بالاجتناب بلافائدة لانه يجوز مغفرة الصغائر بدونه (قوله والشفاعة) اى المقبولة ثابتة لايقال مرتكب المكروه يستحق حرمان الشفاعة كمانص عليه فى التلويح فتحريم اهل الكبائر بطريق الاولى لانانقول لانم الملازمة لان جزاء الادنى لا يلزم ان يكون جزاء الاعلى الذى له جزاء آخر عظيم ولوسلم فلعل المراد حرمان الشفيعية او حرمان الشفاعة لرفعة الدرجة اولعدم دخول فى النار اوفى بعض مواقف المحشر على ان الاستحقاق لا يستلزم الوقوع (قوله وللمؤمنين والمؤمنات) اى لذنوبهم وهى يعم الكبائر (قوله يدل على ثبوت الشفاعة وعلى انها ليست لرفعة الدرجة) لان عدم تلك الشفاعة لايقتضى تقبيح الحال وتحقيق اليأس لكن لايدل على انها فى حق اهل الكبائر (قوله ولايقبل منها شفاعة) ظاهر الاية ينفى اصل الشفاعة ولو لزيادة الثواب ثم انه يحتمل ان يكون الضمير للنفس الثانية فالمعنى ان جاءت بشفاعة شفيع لم تقبل منها فلعلها تقبل بطريق آخر (قوله بعد تسليم دلالتها على العموم فى الاشخاص) يشير الى منع الدلالة على عموم الاشخاص واعترض عليه بان النفس نكرة فى سياق النفى

٢ قوله فلاثبات الجزء الاول من الدعوى يريد ان المدعى مركب من الجزئين احدهما هو جواز العقاب والثانى وقوع ذلك العقاب كمانبهت عليه وادلة الشارح انما يثبت الجزء الاول اذ يجوز ان يكون اصحاب الصغيرة باجمعهم ممن يتداركه المشية وان لا يكون والاحصاء ايضا لاينافى عفو الكل كما لاينافى عفو البعض فمحصول الدليلين مجرد جواز العقاب والخصم لا ينكره هذا هو تحقيق الحق فى هذا المقام فدع عنك اراجيف العوام بهشتى

عامة والضمير راجع اليها فيعم ايضا ويمكن ان يجاب بانه
لاضرورة فى رجوع الضمير اليها من حيث عمومها فان
النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع وعمومها عقلى ضرورى
فاذا قلت لارجل فى الدار وانما هو على السطح ليس يلزم
منه ان يكون جميع العالم على السطح نعم لو قيل الضمير
للنكرة فوقوعه فى سياق النفى كوقوعها فيه فيعم ايضا
لم يبعد جدا (قوله تخصيصها بالكفار) ان قيل كيف تخص بهم
ولو سلم عموم الاشخاص قلت المسلم هو الدلالة على
العموم لا ارادته (قوله فلا معنى للعفو) عدم المعنى بالنسبة
الى صغيرة غير المجتنب عن الكبيرة مم والى صغيرة غير
المجتنب غير مفيد فتأمل (قوله لانه بط باجماع) لان
جزاء الايمان الجنة والخروج عن الجنة بط بالاجماع فتعين
الخروج عن النار وفيه منع ظ لجواز ان يراد فى خلال العذاب
بالتخفيف ونحوه (قوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات)
مبنى هذا الاستدلال على ان العمل الصالح لا يتناول
المتروك ثم انه لا يدل على عدم خلود من لا عمل له غير
الايمان لكنه يبطل مذهب الاعتزال[2] (قوله وقد جعل جزاء الكفر
اى على الاطلاق من غير تقييد بالشدة ونحوها فلا يرد جواز التفاوة
بالشدة والضعف حتى لا تزيد الجزاء على الجناية وهذا الدليل
الزامى والا فتصرفه تعالى فى ملكه لا يوصف بالظلم قوله مضرة خالصة
قالوا لو لا الخلوص لم ينفصل عن مضار الدنيا ولا يخفى ضعفه
لجواز الانفصال بوجه آخر فيمكن منع هذا القيد ايضا لكنه
غير مفيد ههنا (قوله وقد يستعمل فى المكث الطويل)
لكن دخول الكفار بمعنى الدوام بالاجماع بل هو من ضروريات
الدين بخلاف خلود اهل الكبيرة (قوله وما انت بمؤمن لنا)
الاولى ان يمثل بقوله تعالى انؤمن لك واتبعك الارذلون

[2] قوله يبطل مذهب الاعتزال وهو ان اهل الكبيرة الغير التائب من المؤمنين مخلد فى النار ولو عمل الصالحات بهشتى

لاحتمال

لاحتمال ان يكون اللام فى لنا لتقوية العمل لا للتعدية
(قوله ان يقع فى القلب نسبة الصدق) اى يحصل فيه
منسوبية الصدق الى الخبر وثبوته له من غير اذعان كما
للسوفسطائى بالنسبة الى وجود العالم فان له يقينا خالية عن
الاذعان هكذا حققه بعض المتأخرين (قوله صرح بذلك
رئيسهم ابن سينا) ان قلت يلزمه ان يندرج يقين
لسوفسطائى ونحوه فى التصور وانه باطل
بالضرورة اولا ينحصر التقسيم قلت له ان يمنع
حصول اليقين بدون الاذعان ويمنع عدم الاذعان للسوفسطائى
بقى ههنا بحث وهو ان المعنى المعبر عنه بكر ويدين
امر قطعى وقد نص عليه فى شرح المقاصد ولذا يكفى فى
باب الايمان الذى هو التصديق البالغ حد الجزم والاذعان
مع ان التصديق المنطقى يعم الظنى بالاتفاق فانهم يقسمون
العلم بالمعنى الاعم تقسيما حاصرا توسلا به الى بيان الحاجة الى
المنطق بجميع اجزائه (قوله كان اطلاق اسم الكافر)
وقوله فيجعله كافرا اشارة الى ان الكفر فى مثل هذه الصورة
فى الظ وفى حق اجراء الاحكام لا فيما بينه وبين الله تعالى وذكر
فى شرح المقاصد ان التصديق المقارن لامارة التكذيب
غير معتد به والايمان هو التصديق الذى لا يقارن شيئا
من الامارات (قوله ركن لا يحتمل السقوط) ان قلت اطفال
المؤمنين مؤمنون ولا تصديق فيهم قلت الكلام فى الايمان
الحقيقى لا الحكمى (قوله التصديق باق فى القلب) هذا
مناف بما عليه المتكلمون من ان النوم ضد الادراك فلا يجتمعان
(قوله والذهول) اى فى حال النوم والغفلة انما هو عن
حصوله فتلك الحال حال الذهول لا حال عدم التصديق واما
حال الحضور فليس كذلك بل قد يذهل فيها وقد لا يذهل

٢ قوله واما حال ملاحظة العقل
للتصديق قد يذهل عن
حصوله وقد لا بناء على ان
العلم بالشىء لا يستلزم
العلم بالعلم ولا ينافيه فافهم
قوله مع انه جزء مفهوم الايمان
فلولا هذا الجمع لما وجد
مؤمن اصلا اذ لو سلم دوام
التصديق القلبى فى جميع
آنات العمر بحسب
ملاحظته دائما فلا نم ذلك فى
الاقرار فافهم بهشتى

(قوله حتى كان المؤمن اسما آه) ولذلك يكفى الاقرار مرة فى جميع العمر على انه جزء الايمان (قوله وانما الاقرار شرط الاجراء الاحكام) ولا يخفى ان الاقرار لهذا الفرض لا بد وان يكون على وجه الاعلان على الامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان ركنا فانه يكفى مجرد التكلم فى العمر مرة وان لم يظهر على غيره (قوله والنصوص متعاضدة آه) لدلالتها على ان محل الايمان هو القلب فليس الاقرار جزأ منه واما انه التصديق لا سائر ما فى القلب فبالاتفاق لان الايمان فى اللغة التصديق ولم يبين فى الشرع بمعنى آخر فلا نقل والا لكان الخطاب بالايمان خطابا بما لا يفهم ولانه خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل ان قلت يحتمل ان يراد بالنصوص الايمان اللغوى قلت لا نزاع ان الايمان من المنقولات الشرعية بحسب خصوص المتعلق فهو فى المعنى اللغوى مجاز وفى كلام الشارع حقيقة والاصل فى الاطلاق هو الحقيقة (قوله هلا شققت قلبه) يرد عليه انه يحتمل ان يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان (قوله لا يعرفون منه) الا التصديق باللسان يعنى ان معناه الحقيقى عندهم هو فعل اللسان ولا يخفى انه انما يتم اذا ضم اليه عدم النقل فى الشرع فيرد عليه النصوص المتعاضدة (قوله حتى لو فرضنا) يرد عليه انه ليس المعتبر عند الكرامية مجرد اللفظ بل اللفظ الدال بمعنى انه المعتبر فى وضع الشرع واللغة فبطل ما قيل من انه اذا اعتبر الدال لا لاته لا بمعنى لا اعتبار ه عند عدم المدلول اذ لا دخل له فى الاوضاع نعم لا اعتبار لها فى حق الاحكام عندهم ايضا قالوا من اضمر الانكار واظهر الاذعان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود فى النار ومن اضمر الاذعان ولم يتفق له الاقرار لم يستحق الجنة (قوله ويسمى مؤمنا

٣ قوله من المنقولات الشرعية لا تدافع بينه وبين ماسبق اذ المراد انه منقول بالنسبة الى خصوص المتعلق وهو جميع ما جاء به النبى عم من عند الله تعالى وما ذكر فيما سبق من عدم النقل انما هو بالنسبة الى نفس معناه فافهم بهشتى

لغة) اى يطلق عليه لفظ المؤمن عند اهل اللسان واللغة لقيام
دليل الايمان فان الامارة فى الامور الخفية كافية فى صحة
اطلاق اللفظ عليها على سبيل الحقيقة كالغضبان
والفرحان ونحوهما وفى المواقف ان الاقرار يسمى ايمانا
لغة ويفهم منه بمعونة سياق كلامه انه حقيقى فى الاقرار ايضا
لكنه يخالف ظاهر كلام القوم اللهم الا ان يدعى وضع آخر
(قوله لا يكفى فى الايمان فعل اللسان) لا يقال لعلهم يجعلون
مواطاة القلب شرطا لانا نقول هذا مذهب الرقاشى والقطان
لا الكرامية ولهذا ذكروا عدم الاستفسار عما فى القلب (قوله
ايضا الاجماع آه) رد آخر على الكرامية لا على المص
وموافقيه كما توهم (قوله مع القطع) بان العطف يقتضى المغايرة
واما عطف الجزء على الكل كما فى قوله تعالى (تنزل الملائكة
والروح فبتأويل جعله خارجا لاعتبار خطابى وكفى بالظاهر حجة
قوله لامتناع اشتراط الشئ بنفسه لان جزء الشرط شرط ايضا
قوله وهذا اى كونه زائدا بزيادة ما يجب الايمان به لا يتصور
فى غير عصر النبى عليه السلام كذا فى بعض شروح
العمدة وشرح نظم الاوحدى (قوله ولا خفاء) فى
ان التفصيلى ازيد لتكثيره بحسب تكثر متعلقاته من حيث
انها يجب الايمان بها وان لم يتكثر من حيث ذواتها فتأمل
(قوله وحاصله آه) كذا نقل عن امام الحرمين وغيره وقد يتوهم
ان حاصله ان الدوام على العبادة عبادة اخرى فلهذا يثاب عليه
فى كل حين وليس بشئ لان كون الدوام عبادة غير كونه
ايمانا فان الدوام على التصديق غير التصديق بالضرورة
(قوله وفيه نظر آه) قد يدفع بان المراد زيادة اعداد
حصلت وعدم البقاء لا ينافى ذلك (قوله ومن ذهب) الى ان

٢ قوله كافية فى صحة الاطلاق
قيل فساده غنى عن البيان
لكن عليه دائرة الفساد لاشك
فى ان من سمع الاقرار من
زيد مثلا وحكم بانه مؤمن
لا يجب عليه اعتبار التجوز
فى اطلاقه هذا وقصد معنى
انه مقر بل قد يريد بمجرد
هذا السماع انه مصدق
تصديقا قلبيا حقيقة وبالجملة
لو لم يجز ذلك لا نتفى
اطلاق المؤمن باعتبار معنى
التصديق القلبى اطلاقا
حقيقيا على احد من احد
سوى عالم الغيب اذ لا مجال
فيه لغير الحكم بالدليل
يدل على ما قلنا قول الشارح
رح ويجرى عليه احكام
الايمان ظاهرا الخ اذ الاجراء
ليس على الاقرار الخالى عن
التصديق القلبى بل لو علم
ذلك يكفر قطعا فافهم ايدك
الله بهشتى

الاعمال من الايمان فرضا كان او نفلا كما هو مذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الهمداني او فرضا فقط كما هو مذهب الجبائي واكثر معتزلة بصرة فان قلت انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فكيف يتصور الزيادة والنقصان قلت النوافل مما يقع جزأ من الايمان لا مما يشرع جزأ وكذلك بعض الفرايض قد يقع فرضا فيقع جزأ من غير ان يشرع كذلك كزيادة القراءة والقيام بحسبها في الصلوة وايضا قد ينقص بعض انواع الفرايض بانتفاء وجوبه كالزكوة عن الفقير او بعض افرادها بحسب قصر العمر كالصلوة والزكوة بل يمكن ان لا يجب الكل كمن آمن ومات قبل ان يجب عليه شيء وبه يعلم ان الايمان عند المعتزلة طاعة لا يخرج عنها طاعة او واجب كذلك فتدبر (قوله وبهذا الاعتبار) اي باعتبار التحصيل فان التكليف بالشيء بحسب نفسه غير التكليف به بحسب تحصيله والاول لا يتصور الا في مقولة الفعل واما جعل التكليف بالايمان تكليفا بالنظر الموجب له فهو عدول عن ظاهر قولهم معرفة الله واجبة اجماعا وقوله تعالى آمنوا بالله والحق ان النظر مقدور للبشر ولو بالواسطة وبحسب التحصيل ولذا قد يعتقد نقيضه عند الغفلة عن النظر الذي هو واسطة التحصيل هذا خلاصة ما في شرح المواقف (قوله ولا يكفي المعرفة فمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي عليه السلام بغتة يكون مكلفا بتحصيل ذلك اختيارا فحاصل كلام بعض المتأخرين ان التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بمباشرة اسبابه والمعرفة اعم فيكون المعرفة اليقينية الاختيارية تصديقا عنده فان قلت يلزم ان يكون المعرفة اليقينية الغير الاختيارية تصورا عنده

٢ قوله صدق النبي عليه بغتة الظان المراد وقوع الاعتقاد بصدقه فعلى هذا يكون تكليف تحصيله اختيارا من باب تكليف ما لا يطاق ضرورة استحالة تحصيل الحاصل سواء كان بالاختيار او لا فان قلت يجوز ان يراد وقوع تصور الصدق قلت فما يقول فيمن اعتقد بغتة اللهم الا ان يقال انه مكلف بتحصيل الموجب لذلك الاعتقاد وان حصل الموجب قيل وفيه ما فيه فافهم بهشتي

(قلت

قلت التصديق الاجمالي عنده نوع من التصديق[٦] الميزاني وهو المقابل للتصور فلا اشكال هذا توجيه كلام بعض المتأخرين وليس بمختار عند الشرع[٣] وتفصيل الكلام مما لا يحتمل المقام (قوله بمعنى قبول الاحكام) يعني ان الاسلام هو الخضوع والانقياد للاحكام وهو معنى التصديق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام فيرادف الايمان والترادف يستلزم الاتحاد المط فتأمل (قوله ويوء يده) اى الاتحاد قوله تعالى فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين اى لم نجد فى قرية لوط احدا من الموءمنين الا اهل بيت من المسلمين وانما قلنا كذلك لكثرة البيوت والكفار فيها وليلايم كلمة من واعترض عليه بان الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد كقولك اخرجت العلماء فلم اترك الابعض النحاة وقد يستدل بقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه والايمان يقبل من طالبه ويرد عليه انه ليس المراد غير الاسلام فى المفهوم وهو ظ فيحتمل أن يكون الاسلام اعم فاذا قلت من سعى فى غير العلم الشرعى فقد سعى لست تحكم بسوء من سعى فى علم الكلام (قوله وبالجملة آه) تصور للمدعى يعني ان المراد بالوحدة عدم صحة سلب احدهما عن الاخر وهو اعم من الترادف والتساوى ويثبت بكل منهما (قوله فيما اخبر من اوامره) اى فيما ارسل ولك ان تقول الامر بالشئ يتضمن الاخبار عن وجوبه مثلا (قوله والاسلام هو الخضوع والانقياد للالوهية) فهو تصديق خاص بان الله حق وذا لا يستلزم التصديق ظاهر بسائر احكامه فبينهما تغاير (قوله وهو فى الاية بمعنى الانقياد) الظ والاولى ان يقال قولهم اسلمنا لا

٢ قوله من التصديق الميزاني اذ هو اعم مما حصوله بالاختيار اولا والايمان هو النوع الثاني بهشتي

٣ قوله وليس بمختار عند الشارح لانه جعل التصديق الايماني فيما سبق نفس التصديق الميزاني بهشتي

يستلزم تحقق مدلوله ولذا يجوز ان يقال ولكن قولوا آمنا (قوله فان قيل قوله عليه السلام آه) هذا معارضة فى المقدمة كما ان الاول معارضة فى المطاعنى الاتحاد وقد يقال اذا شرط فى الشهادة مواطأة القلب كما هو الحق يدل الحديث على ان الاسلام لا ينفك عن التصديق فلا يرد سؤال على المشايخ وليس بشىء لان مراد المشايخ عدم الانفكاك من الطرفين والتصديق لا يستلزم الاعمال على ان فيه غمولا عن توجيه الكلام (قوله وذهب بعض المحققين) حاصل كلامه ان الايمان المنوط به النجاة امر خفى له معارضة خفية كثيرة من الهواء والشيطان فمن الجزم بحصوله لا امن من ان يشوبه شىء من منافيات النجاة من غير علم بذلك قال فى شرح المقاصد وهذا قريب لولا مخالفة لما يدعيه القوم من الاجماع (قوله بناء على ان العبرة فى الايمان) آه بمعنى ان المنجى والمردى لا بمعنى ان ايمان الحال ليس بايمان وكفره ليس بكفر ومعنى قوله السعيد من سعد فى بطن امه ان السعادة المعتد بها من علم الله انه يختم له بالسعادة كذا فى شرح المقاصد فلا يرد ما قيل يلزمهم ان يكون المشرك مؤمنا سعيدا بالفعل اذا مات على الايمان فيكون التصديق ركنا يحتمل السقوط (قوله بل بمعنى ان قضية آه) اى ترجح جانب الوقوع ويخرجه من حد المساوات كاستقامة احد الطرفين مع قربه وامنه يرد عليه ماسبق من احتمال الحكمة الخفية فى الترك فلا ترجح والحق ان كلام المتن مستغن عن هذا التوجيه (قوله وما ارسلناك الا رحمة للعالمين) فانه عليه السلام بين امر الدين والدنيا لكل من آمن وكفر لكن من كفر لم يهتد بهدايته ولم ينتفع برحمته وقد يوجه

(كونه

كونه عليه السلام رحمة للكافرين بانهم آمنوا بدعائه عن الخسف والمسخ وانت خبير بانه لايناسب سوق هذا المقام (قوله وهى امر يظهر بخلاف آه) قيل لابد من قيد موافقة الدعوى احترازا عن مثل نطق الجماد بانه مفتر كذاب واجيب بانه ذكر المتحدى مشعر به لانه طلب المعارضة فى شاهد دعواه ولا شاهد بدون الموافقة وقد مر فى صدر الكتاب مايتعلق بهذا البحث فتذكر (قوله على انه قد امر ونهى) اما الامر فهو قوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة واما النهى فهو قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين هذا لكن ذكر فى المواقف والمقاصد ان هذا الامر والنهى كان قبل البعثة لانه فى الجنة ولاامة له هناك نعم يرد ان يقال لم لايكفى حوامة له فى الجنة (قوله لم يكن) فى زمنه نبى فيكون الامر بلاواسطة فيكون وحيا وفيه تأمل لانه قد امرت ام موسى عليه السلام بلا واسطة بقوله تعالى ان اقذفيه فى التابوت وام عيسى عليه السلام كذلك بقوله تعالى وهزى اليك بجذع النخلة والحق ان الامر بلا واسطة انما يستلزم النبوة اذا كان لاجل التبليغ وامر آدم كذلك (قوله وقد يستدل ارباب البصائر) مبنى الاستدلال الاول على دعوة النبوة واظهار المعجزة على التعيين او الاجمال ومبنى الاستدلال على انه مكمل بالفتح على وجه لا يتصور فى غير النبى ومبنى الثالث على انه مكمل بالكسر على ذلك الوجه ايضا وليس فى هذا الوجهين ملاحظة التحدى واظهار المعجزة (قوله لكنه يتابع لمحمد عليه السلام) ومارووى من ان عيسى عليه السلام يضع الجزية اى يرفعها عن الكفار ولايقبل منهم الا الاسلام

٢ قوله والحق الخ قيل الجواب ان المفهوم من الكتاب فى حق آدم هو استماع الكلام المنظوم والمراد فى حق غيره هو القاء المعنى فى الروع فى اليقظة والاول من خصائص الانبياء دون الثانى لكن لا يخفى ان كلام جبرائيل عم مع مريم رضى الله عنها صريح فى الكتاب وذكر ايضا ارسل الى ام موسى عم ملك لا على وجه النبوة فافتقر ايهما شئت من الجوابين واعمل به
بهشتى

مع انه يجب قبول الجزية فى شريعتنا فوجهه انه عليه السلام
بين انتهاء شريعته هذا الحكم وقت نزول عيسى عليه
السلام فالانتهاء ح من شريعتنا على انه يحتمل ان يكون
من قبيل انتهاء الحكم لا نتهاء علته كما فى سقوط نصيب
موءلفة القلوب (قوله على تقدير اشتماله) على جميع
الشرائط مثل العقل والضبط والعدالة والاسلام وعدم
الطعن (قوله اما عمدا فبالا جماع) اى الكذب عمدا
فيما يتعلق بامر الشرائط بط بالاجماع اذلو جاز لبطل دلالة
المعجزة وهو مح وهكذا فى السهو وقال القاضى دلالة
المعجزة فيما يعمد اليه واما ما كان بلا عمد فلا يدخل
تحت التصديق بالمعجزة (قوله وفى عصمتهم) من سائر
الذنوب يعنى به ماسوى الكذب فى التبليغ (قوله او العقل
وهو مذهب المعتزلة قالوا صدور الكبيرة يوءدى الى
النفرة المانعة عن الانقياد وفيه فوات الاستصلاح والغرض
عن البعثة ويرد عليه الفساد فى الظهور والكلام فى الصدور
(قوله اظهار الكفر تقية) اى خوفا لان اظهار الاسلام ح
القاء النفس فى التهلكة ورد بانه يفضى الى اخفاء الدعوة
بالكلية اذاولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة وايضا منقوض
بدعوة ابراهيم وموسى فى زمن نمرود وفرعون مع شدة
خوف الهلاك وفيه بحث لجواز دفع خوف الهلاك فى بعض
الصور باعلام من الله تعالى قوله فمصروف عن ظاهره اى
بطريق صرف النسبة الى غيرهم فان الحمل على ترك
الاولى ونحوه صرف عن الظ ايضا وفيه توجيه آخر بحمل
العام على ماعدى الخاص المقابل (قوله لاشك ان خيرية
الامة آه) فيه منع ظاهر لجواز ان يكون الخيرية بحسب
سهولة انقيادهم ووفور عقلهم وقوة ايمانهم وكثرة اعمالهم

(قوله

(قوله لانه لا يدل على كونه آه) قد يقال المراد باولاد آدم فى العرف هو نوع الانسان وهو المتبادر ايضا وفيه مافيه وقد يوجه ايضا بان فى اولاده من هو افضل منه وهو نوح و ابراهيم وعيسى عليهم السلام على اختلاف الاقوال وفيه ضعف ايضا اذ قد قيل بان ادم هو الافضل لكونه ابا البشر والاولى ان يستدل بقوله عليه الصلوة السلام انا اكرم الاولين والاخرين عند الله سبحانه وتعالى ولافخر لى (قوله بدليل صحة الاستثناء) اذ الاصل فى الاستثناء هو الاتصال وايضا لو لم يندرج فى الملائكة لم يتناوله امرهم بالسجود فلم يوجد فسقه عن امر ربه وقد يجاب بان امر الاعلى يتضمن امر الادنى بالامرية (قوله صح استثنائه منهم تغليبا) فح يكون الامر بالسجدة بجماعة فيهم ابليس وعبر عنهم بالملائكة تغليبا (قوله وهو واحدة) اى الكل متحد من حيث انه كلام الله تعالى وان تفاوت من حيث خصوصيات النظم المقرئ فعطف التفاوت على التعدد قريب من العطف التفسيرى ولك ان تقول كلها كلام الله تعالى اى دال عليه فمعنى الوحدة ظ والاول انسب بقوله كما ان القرآن كلام واحد (قوله اى ثابت بالخبر المشهور) يفهم منه ان المعراج من السماء ايضا مشهور وما ثبت بطريق الاحاد هو خصوصية ماليه من الجنة اوغيرها (قوله واجيب بان المراد الرؤية بالعين) وقد يجاب ايضا بان المرادئ يا لهزيمة الكفار فى غزوة بدر وقيل هى رؤيا انه سيدخل مكة وقيل سماها رؤيا على قول المكذبين نحو قوله تعالى اين شركائى (قوله والمعنى ما فقد جسده) والاولى ان يجاب بان المعراج كان مكررا مرة بشخصه ومرة بروحه وقول العائشة رضى الله عنها حكاية عن الثانية قوله يكون استدراجا ان وافق غرضه والايسمى اهانة كما روى ان مسيلمة الكذاب دعا لاعور ان يصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء وقد يظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصا لهم من المحن والمكاره ويسمى معونة قالوا الخوارق اربعة معجزة وكرامة ومعونة واهانة وفيه نظر بل هى ستة بضم الارهاص والاستدراج (قوله وايضا الكتاب ناطق آه) ان قيل الاول ارهاص لنبوة عيسى عليه السلام اومعجزة لزكريا عليه السلام والثانى معجزة لسليمان عليه السلام قلنا نحن لا ندعى الاظهور الخوارق عن بعض الصالحين بلا دعوى النبوة وقصد اثباتها ولا يضرنا تسميته ارهاصا اومعجزة لنبى هو من امته وسياق الاية يدل على انه لم يكن هناك دعوى

النبوة ولا قصد التصديق بل لم يكن لزكريا علم بذلك والالماسأل بقوله انى لك هذا كذا فى شرح المقاصد وفيه بحث لان الخوارق الارهاصية خفية ليست من محل النزاع والا فالنزاع لفظى ولا يخفى فساده على ان سؤال زكريا يحتمل ان تكون امتحانا لمعرفة مريم (قوله بينا رجل يسوق) اعلم ان بينا بالالف الاشباع وبينما بالماء المزيدة من الظروف الزمانية اللازمة الاضافة الى الجملة الاسمية وفيهما معنى المجازات فلابد لهما من جواب فانه تجرد عن كلمة المفاجاة فهو العامل والافالعامل معنى المفاجاة فى تلك الكلمتين (قوله فقال الناس) عند حكاية النبى عليه السلام هذه القصة التى سمعها من الملك قال الناس متعجبا بقرة تكلم اى تتكلم فحذف احد التائين فقال عليه السلام امنت بهذا اى صدقت الملك فيما سمعت منه من تكلم البقرة (قوله اشار الى الجواب) بقوله حاصله ان الاشتباه عند ادعاء الرسالة لنفسه وهو مستحيل فيه لانه متدين ومقر برسالة رسوله وعند عدم الادعاء لا اشتباه لانه كرامة له ومعجزة لرسوله وقد سبق فى صدر الكتاب ان عد الكرامة معجزة انما هو بطريق التشبيه لاشتراكهما فى الدلالة على حقية دعوى النبوة فتذكر (قوله والاحسن ان يقال) بعد الانبياء قال عليه السلام والله ماطلعت الشمس ولاغربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابى بكر رضه ومثل هذا السوق لاثبات افضليته المذكور وبه يظهر ان ابابكر افضل من سائر الامم ايضا (قوله اراد البعدية الزمانية) يرد عليه انه ان اريد بعد موت نبينا لم يفد التفضيل على من مات قبله عليه السلام وان اريد بعد بعثة نبينا ينبغى ان تخصص النبى عليه السلام وعلى كلا التقديرين لم يفد التفضيل على سائر الامم (قوله لابد) من تخصيص عيسى عليه السلام فكذا ادريس والخضر والالياس اذ قد ذهب العظماء من العلماء الى ان اربعة من الانبياء فى زمرة الاحياء الخضر والالياس فى الارض وعيسى وادريس عليهم السلام فى السماء (قوله لم يفد التفضيل على التابعين اى صريحة والافاله صحابة افضل منهم والافضل من الافضل افضل ولذا قال سابقا والاحسن (قوله على هذا وجدنا السلف) اى اكثر اهل السنة وقد ذهب البعض الى تفضيل على على عثمان والبعض الاخر الى التوقف فيما بينهما (فللتوقف جهة) لان قرب الدرجة وكثرة الثواب امر لا يعلم الا باخبار من الله تعالى ورسوله والاخبار متعارضة واما كثرة الفضائل فمما يعلم بتتبع الاحوال وقد تواتر فى حق على مايدل على عموم مناقبه ووفور فضائله

واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات (قوله قد اجتمعوا يوم توفى) بضم التاء على صيغة المجهول والمشهور ان ابابكر خطب حين وفاته عليه السلام وقال لابد لهذا الدين ممن يقوم به فقالوا نعم لكن ننظر فى هذا الامر وبكروا الى سقيفة بنى ساعدة اى اتوا بكرة (قوله بل عن خطأ فى الاجتهاد) فان معاوية واحزابه بغوا عن طاعته مع اعترافهم بانه افضل واعلى اهل زمانه وانه لاحق بالامامة منه بشبهة هى ترك القصاص عن قتلة عثمان (قوله ولعل المراد الخلافة الكاملة) ويحتمل ان يراد ان الخلافة على الولاء يكون ثلثين سنة (قوله لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف) الحديث فان وجوب المعرفة يقتضى وجوب الحصول وبهذا الادلة لمطلق الوجوب واما انه لايجب علينا عقلا ولا على الله تعالى اصلا فلبطلان قاعدة الوجوب على الله تعالى والحسن والقبح العقليين وايضا لو وجب على الله تعالى لما خلا الزمان عن الامام والميتة بكسر الميم بناء النوع كالجلسة ومعنى النسبة الى الجاهلية كونها على طريق اهل الجهالة وخصلتهم وقد يقال المراد ههنا بالامام هو النبى عليه السلام قال الله تعالى لابراهيم عليه السلام انى جاعلك للناس اماما وذلك بالنبوة (قوله فيعصى الامة) كلهم لان ترك الواجب معصية والمعصية ضلالة والامة لاتجتمع على الضلالة وقد يجاب بانه انما يلزم المعصية لو تركوه عن قدرة واختيار لاعن عجز واضطرار فلا اشكال اصلا (قوله مع عدم القطع بعصمته) يرد عليه ان الشرط مع العصمة لا العلم بالعصمة وعدم القطع انما ينافى الثانى لا الاول على ان عدم قطعنا غير مفيد وعدم قطع اهل البيعة غير معلوم (قوله فغير المعصوم لايلزم ان يكون ظالما) ان قلت حقيقة العصمة كما ذكره عدم خلق الله تعالى الذنب وعدم العدم وجود فكيف لايكون غير المعصوم ظالما قلت معنى قوله حقيقة العصمة كذا ان مالها وغايتها ذلك واما تعريفها فهى ملكة اجتناب المعاصى مع التمكن فيها وقد يعبر عن تلك الملكة باللطف لحصولها بمحض لطف الله تعالى وفضل منه ولايخفى ان من ليس له تلك الملكة لايلزم ان يكون عاصيا بالفعل ثم ان الظلم المطلق اخص من المعصية لانه التعدى على الغير وقد يجاب ايضا بجواز ان يراد بالعهد فى الآية عهد النبوة على ماهو رأى اكثر المفسرين (قوله ولاتزيل المحنة) اى التكليف يسمى بها اذ به يمتحن الله تعالى عباده ويبلوهم ايهم احسن عملا (قوله قلنا غير الجائز هو نصب امامين) وقد يجاب ايضا بان معنى جعل الامامة شورى ان يتشاوروا فيه وينصبوا واحدا منهم ولايتجاوزهم

الامامة ولاالتعيين وح لااشكال اصلا (قوله لاينعزل الامام بالفسق) لايقال بل ينعزل لقوله تعالى لاينال عهدى الظالمين فان النيل بمعنى الوصول وهو آنى ابتداء وزمانى بقاء لانا نقول الوصول بمعنى المصدرى امر آنى لابقاءله وانما الباقى هو الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر ومدلول الفعل حقيقة هو الاول على ان صيغ الافعال للحدوث فتامل (قوله ولان العصمة ليست بشرط ابتداء) يرد عليه انه اذا اريد بالعصمة ملكة الاجتناب فلا تقريب اذالمطان لايشترط عدم الفسق وان اريد عدم الفسق فعدم اشتراطه ابتداء ممنوع حيث قالوا يشترط العدالة فى الامامة لان الفاسق لايصلح لامر الدين ولا يوثق باوامره (قوله قلنا انه لما فرغ من مقاصد آه) اعلم ان مباحث الامامة وان كانت من الفقه لكن لما شاع بين الناس فى باب الامامة اعتقادات فاسدة ومالت فرق اهل البدع والاهواء الى تعصبات باردة تكاد تفضى الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقايد المسلمين والقدح فى الخلفاء الراشدين الحقت تلك المباحث بالكلام وادرجت فى تعريفه عونا للقاصرين وصونا للائمة المهتدين عن مطاعن المبتدعين (قوله ولا نصيفه) هو مكيال مخصوص فالضمير لاحدهم وقد يجيء بمعنى النصف فالضمير للمد (قوله فبحبى احبهم اى فاحبهم بمحبتى بمعنى ان المحبة المتعلقة بهم عين المحبة المتعلقة بى وهكذا قوله فببغضى (قوله فلما انه آه) هذا انما يتم فى خصوصيات الاشخاص واما فى الطوايف المذكورة بالاوصاف كاكل الربوا وشرب الخمر والفروج على السروج فلابل ترتب اللعن على الوصف يدل على انه المناط (قوله ويبلغ ولى درجة الانبياء (الاولى ان يذكر فى مباحث النبوة لانه من مقاصد الفن (قوله فمعناه انه عصمه عن الذنوب) اومعناه انه وفقه التوبة الخالصة والتائب من الذنب كمن لاذنب له (قوله لايقال هذا ليست من النص) اعلم ان اللفظ اذا ظهر منه المراد فان لم يحتمل النسخ فمحكم والافان لم يحتمل التاويل فمفسر والافان سيق لاجل ذلك المراد فنص والافظاهر واذا خفى المراد فان خفى لعارض فخفى وان خفى لنفسه فان ادرك عقلا فمشكل اونقلا فمجمل اولم يدرك اصلا فمتشابه (قوله اذا ثبت) كونها معصية بدليل قطعى ولم يكن المستحيل موء لا فى غير ضروريات الدين فتاويل الفلاسفة دلائل حدوث العالم ونحوه لايدفع كفرهم هذا فى غير الاجماع القطعى

متفق عليه واما كفر منكره ففيه خلاف (قوله موافقة للحكمة) اى فى حد ذاتها مع قطع النظر عن حال الاشخاص والازمان لعدم اختلافها باختلاف تلك الحالة واما مثل حرمة الخمر فالحكمة فيها ليست ذاتية فتمنى خلافه يحتمل ان يكون ارادة تبديل حال الاشخاص والازمان (قوله فان قيل الجزم بان العاصى يكون فى النار يأس) اى على تقدير كون الجازم عاصيا وقس عليه قوله الامن (قوله ومن قواعد اهل السنة) آه معنى هذه القاعدة انه لا يكفر فى المسائل الاجتهادية اذ لا نزاع فى تكفير من انكر ضروريات الدين ثم ان هذه القاعدة للشيخ الاشعرى وبعض متابعيه لا للبعض الاخر فلم يوافقوهم وهم الذين كفروا المعتزلة والشيعة فى بعض المسائل فلا احتياج الى الجمع لعدم اتحاد القائل (قوله ومطالعة علم الغيب) اى اطلاعه فلا ينافى ان يكون بالقاء الجن (قوله قال انك من المنظرين وهذا اجابة وفيه بحث بجواز ان يكون اخبارا عن كونه من المنظرين فى قضاء الله تعالى السابق دعا اولم يدع وقيل يستجاب دعاء الكافر فى امور الدنيا ولا يستجاب فى امور الآخرة وبه يحصل التوفيق بين الآية والحديث (قوله اسيد الغفارى) اسيد بفتح الهمزة وكسر السين المهملة والغفارى بكسر الغين المعجمة (قوله خسف بالمشرق) خسف المكان ذهابه وغوره الى قعر الارض (قوله والضمير للحكومة والفتيا) هى بضم الفاء اسم كالفتوى وبمعناه روى ان غنم قوم افسدت ليلا زرع جماعة فحكم داود عليه السلام بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرسنة غير هذا ارفق بالفريقين وهو ان يدفع الحرث الى ارباب الشاة يقومون عليه حتى يعود الى هيئته الاولى ويدفع الشاة الى اهل الحرث ينتفعون بهائم يردون فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت وحكم بذلك واعترض على هذا الدليل بانه يحتمل ان يكون التخصيص لكون ما فهمه سليمان عليه السلام احق كما يشعر به قوله غير هذا ارفق (قوله وقد اجمعوا على ان الحق) آه اعترض عليه بان الاجماع فى الحكم الغير الاجتهادى والبحث فى الاجتهاديات فلا تقريب على ان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر (قوله لا تفرقة فى العمومات آه) اعترض عليه بانه ان اريد الفرق بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادى فلا تقريب وان اريد بالنسبة الى الحكم المطلق فغير مسلم بل هو اول المسئلة (قوله فلوجوه الاول ان الله تعالى امر الملائكة) آه الوجهان الاولان يفيدان تفضيل رسل البشر اذ لا قائل بالفصل بين آدم عليه السلام وغيره لا تفضيل العامة (قوله وقد خص من ذلك بالاجماع آه) فاما ان يخص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء عليهم السلام فيفيد تفضيل الرسل فقط واما ان يخص من العالمين رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة على عامة الملائكة لكن الثانى اولى اذ من قواعدهم ان حمل

اللفظ الاخير على المجاز اولى من حمل الاول كيلا يكون كنزع الخف قبل الوصول الى شط النهر (قوله اشق وادخل فى الاخلاص فيكون افضل) وقد قال النبى عليه السلام افضل الاعمال احمزها ان قلت للملائكة فى مقابلة عمل البشر صفات فاضلة يضمحل فضل العمل فى جنبها قلت ان هذا الادعاء مما لا يقبل فى حق الانبياء عليهم السلام وبه يظهر ان هذا الوجه ايضا يفيد تفضيلهم فقط وان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم تمت

﴿ متن عقايد لعمر النسفى ﴾ ﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

قال اهل الحق حقايق الاشياء ثابتة والعلم بهاء متحقق خلافا للسوفسطائية واسباب العلم للخلق ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل فالحواس خمس السمع والبصر والشم والذوق واللمس وبكل حاسة منها توقف على ما وضعت هى له والخبر الصادق على نوعين احدهما الخبر المتواتر وهو الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطئهم على الكذب وهو موجب للعلم الضرورى كالعلم بالملوك الخالية فى الازمنة الماضية والبلدان النائية النوع الثانى خبر الرسول المؤيد بالمعجزة رسالته وهو يوجب العلم الاستدلالى والعلم الثابت به يضاهى العلم الثابت بالضرورة فى التيقن والثبات واما العقل فهو سبب للعلم ايضا وماثبت منه بالبداهة فهو ضرورى كالعلم بان كل شىء اعظم من جزئه وماثبت بالاستدلال فهو اكتسابى والالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشىء عند اهل الحق والعالم بجميع اجزائه محدث اذ هو اعيان واعراض فالاعيان مايكون له قيام بذاته واما مركب وهو الجسم اوغير مركب كالجوهر وهو الجزء الذى لا يتجزى والعرض ما لا يتوهم بذاته ويحدث فى الاجسام والجواهر كالالوان والاكوان والطعوم والروايح والمحدث للعالم هو الله تعالى الواحد القديم القادر الحى العليم البصير الشائى المريد ليس بعرض ولاجسم ولاجوهر ولامصور ولامحدود ولامتبعض ولامتجز ولا مركب منها ولامتناه ولا يوصف بالمائية ولا بالكيفية ولا يتمكن فى مكان ولا يجرى عليه زمان ولا يشبهه شىء ولايخرج من علمه وقدرته شىء وله صفات ازلية قائمة بذاته وهى العلم والقدرة والحيوة والقوة والسمع والبصر والارادة والمشية والفعل والتخليق والترزيق والكلام فهو متكلم بكلام هو صفة له ازلية ليس من جنس الحروف والاصوات وهو صفة منافية للسكوت والافة والله تعالى متكلم بها آمر ناه مخبر القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق وهو مكتوب فى مصاحفنا محفوظ فى قلوبنا مقروء بالسنتنا مسموع باذاننا غير حال فيهما والتكوين صفة الله تعالى ازلية وهو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه لوقت وجوده وهو غير المكون عندنا والارادة صفة الله تعالى ازلية ورؤية الله تعالى جائزة فى العقل واجبة بالنقل ورد الدليل السمعى بايجاب رؤية الله تعالى فى دار الآخرة فيرى لافى مكان ولا على جهة ومقابلة واتصال شعاع

وثبوت

وثبوت مسافة بين الرائى وبين الله تعالى والله تعالى خالق لافعال العباد من الكفر والايمان والطاعة والعصيان وهى بارادته ومشيته وحكمه وقضيته وتقديره وللعباد افعال اختيارية يثابون بها ويعاقبون عليها والحسن منها برضاء الله تعالى والاستطاعة مع الفعل وهى حقيقة القدرة التى يكون بها الفعل ويقع الاسم على سلامة الاسباب والالات والجوارح وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة ولا يكلف العبد بماليس فى وسعه وما يوجد من الالم فى المضروب عقيب الضرب والانكسار فى الزجاج عقيب كسر انسان وماشبهه كل ذلك مخلوق الله تعالى لاصنع للعبد فى تخليقه والمقتول ميت باجله والموت قائم بالميت مخلوق الله تعالى والاجل واحد والحرام رزق وكل يستوفى رزق نفسه حلالا كان او حراما ولا يتصور ان لاياكل انسان رزق غيره والله تعالى يضل من يشاء ويهدى من يشاء وماهو الاصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين وتنعيم اهل الطاعة فى القبر وسوءال منكر ونكير ثابت بالدلائل السمعية والبعث حق والوزن حق والكتاب حق والسوءال حق والحوض حق والصراط حق والجنة حق والنار حق وهما مخلوقتان الان موجودتان باقيتان لايفنيان ولا يفنى اهلهما والكبيرة لاتخرج العبد المؤمن من الايمان ولاتدخله فى الكفر والله تعالى لا يغفر ان يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر ويجوز العقاب على الصغيرة والعفو عن الكبيرة اذا لم يكن عن الاستحلال والاستحلال كفر والشفاعة ثابتة للرسل والاخيار فى حق اهل الكبائر واهل الكبائر من المؤمنين لايخلدون فى النار والايمان هو التصديق بما جاء به من عند الله والاقرار به فاما الاعمال تتزايد فى نفسها والايمان لا يزيد ولا ينقص والايمان والاسلام واحد واذا وجد من العبد التصديق والاقرار صح له ان يقول انا مؤمن حقا ولاينبغى ان يقول انا مؤمن ان شاء الله والسعيد قد يشقى والشقى قد يسعد والتغيير قد يكون على السعادة والشقاوة دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله تعالى ولا على صفاته وفى ارسال الرسل حكمة وقد ارسل الله تعالى رسلا من البشر الى البشر مبشرين ومنذرين ومبينين للناس مايحتاجون اليه من امور الدين والدنيا وايدهم بالمعجزات الناقضات للعادات واول الانبياء عليهم السلام آدم وآخرهم محمد عليهما السلام وقد روى بيان عددهم فى بعض الاحاديث والاولى ان لايقتصر على عدد فى التسمية وقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا يؤمن فى ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم او يخرج منهم من هو فيهم وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى صادقين ناصحين وافضل الانبياء محمد عليه السلام والملائكة عباد الله العاملون بامره ولا يوصفون بذكورة ولاانوثة ولله تعالى كتب انزلها على انبيائه وبين

فيها امره ونهيه ووعده ووعيده والمعراج لرسول الله عليه السلام في اليقظة بشخصه الى السماء ثم الى ماشاء الله تعالى من العلى حق وكرمات الاولياء حق فيظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولى من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة والمشى على الماء وفي الهواء وكلام الجماد والعجماء وغير ذلك من الاشياء ويكون ذلك معجزة للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته لانه يظهر بها انه ولى ولن يكون وليا الا وان يكون محقا في ذاته وديانته الاقرار برسالة رسوله وافضل البشر بعد نبينا ابو بكر الصديق ثم عمر الفاروق ثم عثمان ذي النورين ثم على رضى الله تعالى عنهم وخلافتهم على هذا الترتيب ايضا والخلافة ثلثون سنة ثم بعدها ملك وامارة والمسلمون لابد لهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغائر الذين لا اولياء لهم وقسمة الغنايم وينبغى ان يكون الامام ظاهرا لا مختفيا ولا منتظرا ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم ولا يختص ببنى هاشم واولاد على رضى الله عنه ولا يشترط في الامام ان يكون معصوما ولا ان يكون افضل من اهل زمانه ويشترط ان يكون من اهل الولاية المطلقة سايسا قادرا على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم ولا ينعزل الامام بالفسق والجور ويجوز الصلوة خلف كل بر وفاجر ويصلى على كل بر وفاجر ونكف عن ذكر الصحابة الا بخير ونشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم بالجنة النبي عليه السلام ونرى المسح على الخفين في السفر والحضر ولا نحرم نبيذ التمر ولا يصل الولى درجة الانبياء ولا يصل العبد الى حيث يسقط عنه الامر والنهى والنصوص يحمل على ظواهرها والعدول عنها الى معان يدعيها اهل الباطن الحاد وكفر ورد النصوص كفر واستحلال المعصية كفر والاستهزاء على الشريعة كفر واليأس من الله كفر والامن من الله كفر وتصديق الكاهن بما يخبر عن الغيب كفر والمعدوم ليس بشيء وفي دعاء الاحياء للاموات وصدقتهم عنهم نفع لهم والله تعالى يجيب الدعوات ويقضى الحاجات وما اخبر به النبي من اشراط الساعة من خروج الدجال ودابة الارض ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى عليه السلام وطلوع الشمس من مغربها فهو حق والمجتهد قد يخطئ وقد يصيب ورسل البشر افضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل من عامة الملائكة

تمت * تمام